

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_190255

UNIVERSAL
LIBRARY



انتشارات دانشگاه تهران

۵۵۷

توانین منطق صوری

نشر

جلد اول

تألیف :

محمد خوانساری

معلم دانشکده ادبیات تهران

تهران

۱۳۳۸

OSMANIA UNIVERSITY LIBRARY

Call No.

۲ ق ۱۶۱

Accession No.

۳۵۹۹

Author

محمد فاضل

Title

توضیح مطلق ضروری

(جدید)

This book should be returned on or before the date last marked below.

تهران

۱۳۳۸

چاپخانه دانشگاه

بهاء : ۵۰ ریال

فهرست مندرجات

دیباچه

الف - د

اقسام لفظ

۶۲

اقسام لفظ مجرد

۶۳

اقسام لفظ مرکب

۶۵

تقسیم اسم باعتبار معنی

۶۹

سنت الفاظ سکد سگر

۷۳

بخش سوم

تصویرات

مبحث کلمات

۷۶

فروق کلی و کلی

۷۹

کلی مواطی و کلی مشکک

۸۱

سب اربع

۸۳

کلمات خمس

۸۹

نوع

۹۶

جنس

۹۸

اقسام نوع

۹۹

سلسله مراتب انواع

۱۰۰

اقسام جنس

۱۰۳

سلسله مراتب ابواع واجناس

۱۰۵

اقسام جواب ماهو

۱۰۸

فصل

۱۱۰

عرض خاص و عرض عام

۱۱۶

اقسام کلی عرض

۱۱۷

بخش اول

مقدمات

علم و اقسام آن

۳

تصور و تصدیق

۸

مکر و موع خطا در آن

۱۳

تعریف منطق

۱۸

موضوع منطق

۲۵

اهمیت و فایده منطق

۲۹

عمده طرفداران منطق

۲۹

عقیده مخالفان منطق

۳۴

نتیجه

۳۸

مصنف منطق

۴۱

ابواب منطق

۴۵

مرتبۀ منطق

۴۸

بخش دوم

مبحث الفاظ

مبحث الفاظ

۵۴

دلالت و اقسام سه گانه آن

۵۶

اقسام دلالت لفظ بر معنی

۵۹

۱۴۹۰	معرف	۱۲۰	مفهوم ومصداد
۱۵۱	اهمیت معرف	۱۲۳	مقولات عشر
۱۵۵	افسام معرف	۱۲۵	رسم جوهر وعرض
۱۶۲	شرائط معرف	۱۳۰	افسام جوهر
۱۶۶	نقسم	۱۳۵	افسام عرض
۱۷۰	معولۀ ملك واحدہ نالہ		

سام آتکه حار را فکرت آموخت

دیباچه

ادومی که مضی بویان بر بان عرب بر حمله شد، اعجاب بررگان و داسمیدن اسلام را برانگیخت و بوحه و قبولی نام ناف، و در نزد حکما و متکلمین معامی مخصوص احرار کرد. منطق را تنها وسیله نارساختن حق از باطل می دانستند و کتابهای منطق را با سوره و سوره تمام گرد می آوردند و در نزد داساد می خواندند و در آن موسکافها می کردند و مدنی از عمر گرانها. حوهر جان و دماغ خود را بر آن مصروف می دانستند

کم کم کتابهای متعدد (فارسی و عربی) و حواشی و سروح گوناگون در این زمینه بر شئه بحر بر درآمد. اما اکثر این کتابها و حواشی و سروح، خالی از معنی و تسخیرگی است. مؤلفین در صنعت ابداع اللفظ و اساع البعنی مبالغه ای سام داسه اند و می خواسته اند برای شرح نوسان و حاسه برداران مجالی وسیع بگذارند و اینسان بصورت «فال، افول» در آید.

معرفت است که مولی سعدیه ادبی در باره اثر خود «بهدب المنطق و الکلام» گفته است: «هر کس بخواهد کلماتی از این کتاب بدو، اخلاص بمعنی حذف کند، یعنی بخواهد جمله ها را مختصر تر کند، من بهر کلمه دساری طلا نا خواهم داد.» و راسی هم در این کتاب، مانند بسیاری از کتب دیگر حد اکثر معنی در حداقل لفظ گنجانده شده است، مثلاً در بیان اسام دلاله، آیامختصر بر این عبارت می توان عاری بی ناف که: «دلالة اللفظ علی تمام ما وضع له مطابقة، و علی جزءه تضمن، علی الخارح الالزام» یعنی دلاله لفظ بر تمام موضوع له دلاله مطابقة است، و دلاله آن بر جزء موضوع له دلاله تضمن، و دلاله آن بر امر خارج از موضوع له الزام.

شرایح نیز بجای آنکه مطالب مجمل را مفصل، و جمله های مبهم را روشن کنند، غالباً بطرح مطالب غیر لازم برداخته اند و گاه بر دسواری اصل افزوده اند.

همچنین در اکثر کتب منطق و سروح و حواشی در هر مورد يك مثال ستر سامده و همان يك مثال در اکثر کتب مکرر شده است در صورتی که اگر مثالها متعدد و متنوع باشد، فهم مطلب بر آسان تر خواهد شد. در این راه آدمی مصادیق متعدد جزئی را بشتر ملاحظه کند،

مفهوم رایش روشن نخواهد بود، و بهر نسبت که بموارد اعمال قانون توجه کند، بهر بقا بودن کلی بی خواهد برد اینست که در سساری از کتب جدید اساساً مطلب را سامثال آغاز می کنند و پس از ذکر چند مثال بندریخ خواننده را موجه قاعده کلی می سازند. یعنی قانون یا تعریف را بروش استقراء و از ملاحظه جزئیات استخراج می کنند. و بخوبی معلوم است که این روش از لحاظ روانسناسی و تسهیل مطالب بر مبدی ناحه حد پسندیده است.

نتیجه این طرز نگارش در کتب فلسفی قدیم این سده که خواننده هر قدر هم باهوش و فطن و سریع الاسعال باشد، از سشنر آن کتب چیزی سر در نمی آورد و ایچار باید دست بدامن اساید فن شود. اساسی که بنوبه خود آن متون را نزد استادان پیشین خوانده باشند.

نگارنده در کتاب مختصر حاضر سعی وافی در تسهیل مطالب منطقی منقول داشته و اهتمامی نام بکار برده است که فهم مطالب برمندان این فن آسان باشد. اینست که در سرخ و بسط مطالب و سادگی عبارات و ایراد مثالهای ساده کوشیده اس. و در هر مورد علاوه بر ذکر مثال معروف و منداول، با ایراد مثالهای دیگری از خود یا بوضاحت مطلب کمک کرده اس. با آنجا که شاید بعضی مطالب کتاب در نزد اساد فن از قبیل بوضوح و اضحات نظر آید و نوعی اطناب بلفی سود. در صورتی که ناند ذهن مبتدی را در نظر آورد و مطالب را سبت نان سنجید.

بهر حال نظر سگارنده این بوده است که این مجموعه برای طالبان منطقی و فلسفه اسلامی از اراکاری باشد و بعضی مشکلات و مطالب مجمل و مبهم کتب منطقی را برمندان معلوم دارد و آنان را باصول کلی این علم و اصطلاحات آن آسان سازد.

اساس اس کتاب مطالبی بوده اس که نگارنده در کلاس منطقی دیکته کرده و سپس جزوه بکی از دانشجویان را با تغییر بعضی عبارات و افزودن برخی مباحث و تبصره ها و ایراد مناع و مآخذ بصورت حاضر در آورده است و انک مجلد اول آن تا آخر مبحث معرف، از نظر خوانندگان می گذرد. البته سهل الذاول بودن کتاب بننهایی کافی نیست و مجاهده ذهنی و تمرکز و ت و اصطلاح امور و صرف سفر دماغ نیز از طرف خواننده شرط است. پس طالبان باید آن را از سر تا مل بخوانند و سعی کنند در هر مورد مثالهایی از خود برای مطالب ببابند و در مطالعه نخسبن از تبصره ها و بعضی مطالب غیر لازم و مباحث فرعی چشم پبوشند.

برای انکه این دوره منطقی با منطق مادی یا اعمالی با مبدولوی مشبه نشود، عنوان آن را «بوابن منطقی صوری» قرار دادیم و در واقع مراد همان منطق قدیم یا منطق ارسطوئی است که بیسنر بصورت (فرم) فکر نظر دارد نه بماده آن.

نوضیح آنکه منطق گاه قوانینی برای صحیح بودن فکر بدست می دهد، و گاه قوانینی

برای انتخاب مواد شایسته و صحیح، قسم اول منطق صوری (Logique formelle) یا منطق عمومی (Logique générale) است و قسم دوم منطق عملی (Logique appliquée) یا منطق اختصاصی (Logique spéciale) یا علم ساخت روشها (روش‌شناسی) (Méthodologie).

در منطق صوری قوانین کلی فکر که مأخوذ از طبیعت خود فکر و مشق از اصول اولیه ذهن است، صرف نظر از مواد که بدانها تعلیم می‌گردد، کشف می‌شود. و در منطق عملی قواعد اختصاصی یا روشهای مخصوصی که بر حسب طبیعت موضوع مورد فکر باید رعایت شود بدست می‌آید.

خلاصه آنکه منطق صوری موجه صورت استدلال است و عبارات دیگر به‌البهای فکری، صرف نظر از محتویات آن، بوجه دارد. مثلاً می‌گوید «از دو مقدمه هر الی باست» و «هیچ چیزی نیست» نتیجه می‌سود که «هیچ الی جسم نیست» ولی از دو مقدمه «هر الی باست» و «هر چیزی باست» نمی‌توان نتیجه گرفت که «هر الی جسم است».

این قبیل قوانین منزله فرمولهای کلی جبر است و صورتهای معادله است و همچنانکه در جبر هر عددی را بجای حروف می‌توان نهاد، در این قالبهای ا و ب و ج نیز هر ماده‌ای می‌توان جای داد.

اما منطق عملی یا مبدولوژی یا محوالات فکر و آنچه در قالبهای مذکور راجع به منسود بوجه دارد. با این معنی که هر وس تحقیق را بر حسب اینکه موضوع مورد فکر از معوله کییات باشد، یا از معوله اجسام طبیعی، یا از معوله امور نفسانی، یا از معوله امور اجتماعی، تعیین می‌کند.

بنابر این قوانین منطق صوری، فوایدی است مطلق و کلی و قابل اعمال و تطبیق به مواد. زیرا از طبیعت و ساختمان عقل و خاصیت ذاتی آن سرچشمه گرفته است.

اما قوانین منطق مادی، فوایدی است اختصاصی؛ زیرا تابع موضوع و ماده مورد تحقیق می‌باشد و بر حسب آن متفاوت می‌شود. مثلاً روشی که در تحقیقات ریاضی باید بکار برد، در روانشناسی یا در تاریخ قابل عمل نیست.



وقتی کتاب تا صفحه ۵۶ در جابجائه دانشگاه بجا رسید، مأسفانه شعبه حروفچینی چاپخانه دستخوش حریق سخت واقع شد و مابقی نوشته‌های این بنده با آخر کتاب، که از قسمت زیادی از آن نسخه‌نابی نداشتم نیز سوخت. و بنده ناچار از سرشتاب، بسیاری از مطالب را مجدداً تهیه و تنظیم کردم و ساد بوشه‌های سوخته چون از سر فرصت و در طی دوسه سال فراهم آمده بود، کم‌عسر از نوشته‌های حاضر بود و در نزد ارباب معرفت کمتر موجب سرافکندگی می‌شد.

و چون در این حریق، حروف معرب چاپخانه نیز بکلی ذوب شده بود، و تهیه حروف معرب

با بن زودی میسر نمیشد، ناچار از اعراب گذاری و مشکول ساختن سیاری از عبارات نیز صرف نظر شد. ان شاء الله این عیوب، و عیوب دیگری که دانشمندان و صاحب نظران یادآوری فرمایند در چاپ بعد مرفوع خواهد گشت.



درخامه، چون نگارنده سالی چند در دانشکده ادبیات و در خارج، از محضر درس فلسفه و منطقی اسناددا شنید، جامع معقول و منقول، جناب آقای محمد حسین فاضل قوئی دامت برکاته برخوردار بوده، و بقدر طرفت محدود خود از آن منعم داش و بنش کسب فتن کرده است، بر ذمه خود فرض میداند که از آن اسناد و ارسنه عالی قدر، مدرسناسی و ساسگزاری کند، و طول عمر و بوفیق آن عالم ربانی را که از ذخایر و بوا در عصر ما هستند ار خداوند متعال بخواهد.

کاس ثنا هسیّ وهسیّ خود خطاست

خود ثنا گفن زمن برک ثناس

محمد خوانساری

۱۳۳۸هـ.م

بخش اول

مقدمت

مقدمات

بعضی از مؤلفان را شیوه چنان است که پیش از ورود در مباحث علم بعنوان تمهید مقدمه و برای روشن ساختن ذهن مبتدی مطالبی را در سر آغاز تألیفات خود درج می کنند که رؤوس ثمانیه نامیده میشود و اهم آنها عبارتست از :

۱ - تعریف علم .

۲ - موضوع علم .

۳ - فائده علم .

۴ - مؤلف علم .

۵ - ابواب و مباحث علم .

۶ - مرتبه علم یعنی مقام آن نسبت به علوم دیگر و محل آن در سلسله مراتب علوم^(۱) و اینک بشرح هر یک میپردازیم .

۱- دو مطلب دیگر از رؤوس ثمانیه یکی غرض علم است یعنی مقصود از تحصیل آن که البته فایده علم مترتب بر آن غرض میباشد (مثلاً غرض منطقی تمیز بین حق و باطل و فایده آن مصون ماندن از خطا و تحصیل دیگر علوم بوسیله آن است) . دیگر انحاء تعالیم (تقسیم و تحلیل و تحدید) . رجوع شود به درة التاج ، تصحیح آقای سید محمد مشکوة ، مجلد اول از بخش نخستین ، ص ۱۷۲ پیوسته .

تعریف منطق

برای بیان تعریف منطق و نیز برای توضیح موضوع و فایده آن منطقیان متأخر بایراد مطالب ذیل می‌پردازند :

۱ - علم و اقسام آن .

۲ - فکر و وقوع خطا در آن.

۱- علم و اقسام آن

(تصور و تصدیق)

بعضی آگاهی و علم (Connaissance) را جزو تصورات بدیهی و بنابراین مستقنی از تعریف دانسته‌اند و معتقد هستند که علم از کیفیات نفسانی و وجدانی است که هر کس آنرا بطور وضوح در خود می‌یابد . و بنابراین همچنانکه هر کس میداند لذت و الم و کرسنگی و تشنگی چیست ، میداند که علم و آگاهی یعنی چه . و حتی جماعتی علم را غیر قابل تعریف دانسته‌اند^(۱) و دسته‌ای از ایشان گفته‌اند تعریف عام مستلزم دوراست ، زیرا هر چیزی بوسیله علم شناخته میشود و علم را باید بوسیله خود علم شناخت^(۲) .

۱- از این جماعت است بابا افضل الدین کاشانی که صریحاً میگوید ، «دانش را حدی نیست که بگفتار از آن آگاهی شاید داد. از آنکه حد گفتاری است که بدان اسباب و علل محدود سرمرده شوند، چون جنس و فصل، تا محدود بذکر آن اسباب و علل روشن و دانسته گردد...» و البته مراد از اسباب و علل، اسباب و علل قوام ماهیت است نه اسباب و علل وجود. و سپس می‌فرماید مراد ما از بیان علم شرح الاسماء است نه تعریف منطقی، «و ما چون گفتیم که بیان کنیم آنرا، آن خواستیم که نامی و لفظی را بنامی و لفظی دیگر بدل کنیم.» (عرض نامه ، بتصحیح آقایان مجتبی مینری و یحیی مهدوی ، ص ۸۲) .

۲- برای اطلاع از دلائل کسانی که علم را غیر قابل تعریف میدانند ، ورد آن دلائل رجوع شود به درة التاج (ج ۱ - از بخش ۱ ص ۶۱ ببعد) و الهیات اسفار، ص ۲۷۰ ببعد .

اماد بکران در مقام تعریف علم بر آمده و گفته اند: **أَلِیْمٌ هُوَ الصُّورَةُ الْحَاصِلَةُ مِنَ الشَّيْءِ عِنْدَ الْعَقْلِ** (۱). یعنی علم عبارت از صورتی است که از شیء در نزد عقل یا قوه مدر که حاصل شود (۲). مانند علم مابفان شخص یا بانسان و حیوان و مثلث و کره و آهن و فلز، و مانند علم باینکه زمین کروی است، و مجموع زوایای مثلث مساوی باد و قائمه است.

مثلاً از ففان شخص که شما تا کنون ندیده و اسمش را نیز نشنیده اید، صورتی در ذهن شما موجود نیست. اما همینکه او را دیدید و باو متوجه شدید، صورتی از او در آینه ذهن شما بوجود می آید و در این حال شما علم و آگاهی تازه ای حاصل کرده اید. پس فرق عالم و جاهل در این است که در ذهن عالم صورتی بوجود آمده که ذهن جاهل فاقد آنهاست.

در واقع ذهن بمنزله آینه است که صور اشیاء در آن منتقش و مرئسم می گردد (۳).

وجه تشابه ذهن بآینه آن است که :

اولاً - تا چیزی مقابل آینه نباشد، نقشی در آن بوجود نمی آید. ذهن هم تا وجه با مرئی نکند صورتی را آن چیز در او حاصل نخواهد شد.

۱- حاشیه مولی عبدالله بر تهذیب المنطق تفتازانی، چاپ ۱۳۹۶. ص ۹۰.

۲- «بدانکه محشی «عقد» را در تعریف بجای «فی» اختیار کرده است تا بیرون نرود علم نفس ناطقه بجزئیات مادیه بنا بر مذهب حکما که میگویند صورت جزئیات محسوسه در خیال می آید نه در نفس ناطقه. زیرا که این صورتهای جزئیة اگرچه در نفس ناطقه حاصل نیست، اما نزد او حاصل است. پس صورت حاصله نزد عقل بر آنها صادق است» (حواتی میرزا علی رضا بر حاشیه مولی عبدالله، ص ۸).

۳- قطب الدین شیرازی پس از اینکه می گوید علما و دانشمندان در تعریف وحد علم خبط بسیار کرده اند، خود تعریف علم را چنین می کند، «بهترین حدی آن است کی علم صفتی است کی ببخشند مرئسی را کی بدان متصف باشد تمیزی در مفردات و نسب کی محتمل نقیض فباشد». (درة التاج - ج ۱ - ص ۶۵) و نیز رجوع شود به ج ۳، ص ۸۰.

• ثانیاً - چون چیزی مقابل آینه قرار گیرد، صورتی از آن در آینه نقش می‌بندد و آینه آن صورت را قبول می‌کند. همچنین چون ذهن بامری توجه کند، صورتی از آن امر در آن ارتسام می‌یابد و ذهن آن صورت را می‌پذیرد.

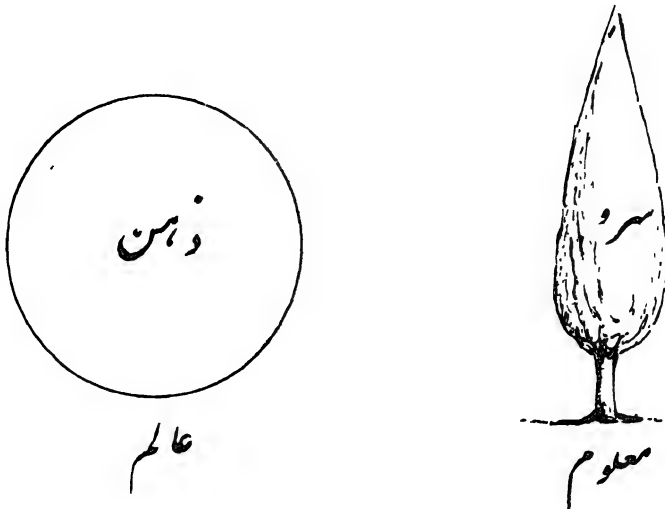
ثالثاً - صورتی که در آینه حاصل میشود، باذوالصّوره کمال نسبت و ارتباط را دارد. چنانکه از انسان صورت انسان بوجود می‌آید و از اسب صورت اسب. صوری هم که از اشیاء در ذهن برانگیخته میشود؛ با آن اشیاء نسبت دارد و بعقیده حکمای مشائی عین آنها و نسخه بدل آنها است و بنابر این از لحاظ ماهیت فرقی بین وجود خارجی و وجود ذهنی (همان صورت حاصل در ذهن) نیست (۱).

اما وجه اختلاف ذهن از آینه آنست که در آینه فقط صور محسوسات آن هم نوع معینی از محسوسات یعنی مبصرات (از قبیل ماه و خورشید و درخت) منتقل می‌گردد. در صورتی که در قوه مدرکه آدمی علاوه بر صورت مبصرات، صورت مسموعات و ملموسات و مشمومات و غیره نیز بوجود می‌آید. مانند صورت فلان بو، یا صورت سردی و گرمی، و صورت فلان آواز، و صورت زبری و نرمی و غیره. و گذشته از صور مزبور که صور محسوسه است، صور معقوله از قبیل علم و روح و مفاهیم کلی نیز در ذهن انسان حاصل می‌گردد.

علم حصولی و علم حضوری - در منطق هر وقت علم گفته میشود، مراد همان صورت حاصل در ذهن است که از آن بعلم حصولی تعبیر میشود و در مقابل علم حضوری قرار دارد.

توضیح آنکه در علم حصولی که شرح و تعریف آن گذشت، صورتی از معلوم در نزد عالم حاصل میشود. مثلاً وقتی بدرخت سروی بنگریم (یا آن را در نظر آوریم)، صورتی از آن در ما برانگیخته میشود، و ما عالم هستیم و آن سرو خارجی معلوم.

۱- این است که حکمت را چنین تعریف کرده اند که: «الحكمة هي العلم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليها في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية» و بتعبیر دیگر گفته اند: «الحكمة صيرورة العالم العقلي مُضاهياً للعالم العيني».



در اینجا بین عالم و معلوم جدائی و افتراق است ، و علم ما بوسیله میانجی است نه بطور مستقیم . پس در علم حصولی ، علم ما باشیاء خارجی بمیانجیگری صورت ذهنی است. یعنی ما تمام امور عینی (objectif) را در آینه ذهن خود می بینیم و بصور آنها علم مستقیم داریم و بخود آنها علم غیر مستقیم.

اما علم حضوری آنست که معلوم خود در نزد عالم حاضر باشد (نه صورتش) . و بنابراین در این قسم از علم میانجی و واسطه ای بین عالم و معلوم نیست . مانند علم ذهن بحالات و کیفیات خود که این حالات خود در نفس وجود دارند و ذهن مستقیماً



با آنها علم و آگاهی دارد . چنانکه مثلاً چون حالت خشم در ما برانگیخته شود ،

نفس نسبت بدان حالت مستقیماً علم و آگاهی دارد. یعنی نفس عالم است، و خشم معلوم. و واسطه‌ای بین عالم و معلوم نیست.

این نوع علم، یعنی علم ذهن را بحالات خود در روانشناسی شعور یا وجدان (conscience) نامند. و دانشمند فقید مرحوم محمدعلی فروغی از آن به «خود آگاهی» یعنی علم و آگاهی انسان از حالات خود تعبیر کرده است.

همچنین علم ذات احدیت نسبت بموجودات علم حضوری است. زیرا حصول صورت در ذات الهی مستلزم تغییر است و تغییر و تبدل را در ذات حق راه نیست. پس خداوند علم مستقیم و احاطه کامل بهمۀ عالم امکان دارد.

قبصره - بین اهل تحقیق اختلاف است که ماهیت علم حصولی چیست. یعنی تحت کدام مقوله از مقولات عشر واقع است. بعضی آن را از مقوله کیف، و بعضی از مقوله انفعال، و بعضی از مقوله اضافه و بعضی از مقوله فعل دانسته‌اند.

توضیح آنکه چون نفس توجه بچیزی کند، سه چیز بحصول می پیوندد: یکی صورت آن چیز، دیگر انتقاش نفس بآن صورت، و بالاخره اضافه بین عالم و معلوم.

حال خلاف است در اینکه علم کدام يك از این امور است؟ آیا خود آن صورت علم است، یا انتقاش نفس بدان صورت، یا نسبت بین عالم و معلوم؟

محققین بر آن رفته‌اند که همان صورتی که حاصل شده است، علم است. و بنابراین علم از مقوله کیف است. چه این صورت از جمله کیفیاتی است که مختص بموجودات ذو نفس است، مانند غم و شادی و حلم و عدالت و شجاعت که از کیفیات نفسانی هستند.

بعضی بر آنند که علم عبارت از انتقاش نفس بدان صورت است. و بتعبیر دیگر علم قبول نفس آن صورت را است. بنابراین عقیده علم از مقوله انفعال می‌باشد، باعتبار اینکه انفعالی است که در نفس حاصل می‌شود.

برخی نیز (مانند امام فخر رازی) علم را نسبت بین عالم و معلوم دانسته و

بنابراین آنرا از مقوله اضافه پنداشته‌اند (۱).

بعضی دیگر آن را عبارت از تأثیر تدریجی نفس بر اشیاء خارجی دانسته ،
و در واقع از مقوله فعل شمرده‌اند.

جمعی نیز (مانند ملا صدرا (۲)) اساساً علم را خارج از مقولات عشر میدانند
و معتقد هستند که علم وجود است نه ماهیت و بنابراین در تحت هیچ يك از مقولات
عشر که اقسام ماهیات هستند ، واقع نتواند بود (۳).

تصور و تصدیق

علم یعنی همان صورتی که در ذهن حاصل میشود بر دو قسم است :

۱- تصور (concept یا notion یا idée) .

۲- تصدیق (Jugement) .

تصوّر عبارت از صورت ساده ذهنی است که اسناد چیزی به چیز دیگر نباشد.
مانند صورتی که از « انسان » و « زمین » و « ماه و خورشید » و « اسب نیز رو » و
« حیوه » و « حیوان » و « کروی » و « گوشتخوار » و « فلز » در ذهن آدمی مرتسم و
منطبع می گردد.

۱- درة التاج - مجلد اول از بخش نخستین ، ص ۶۱ بعد و مجلد سوم از بخش نخستین
ص ۸۰ بعد . حاشیه تعدیل المیزان بر حاشیه مولی عبدالله ، ص ۱۱ .

۲- رجوع شود بالهیات اسفار ، از صفحه ۲۷ . بعد ، مخصوصاً صفحه ۲۹۵ .

۳- بنابراین عقیده علم وجود است نه ماهیت. و چون وجودی هذذاته نه جوهر است و نه
عرض ، بلکه مابه التحقق جواهر و اعراض است، علم نه از مقوله جوهر است، و نه از مقولات
اعراض. و مانند وجود امری است مقول بتشکیک. در یک مورد مانند علم واجب عین دات
واجب است (چه صفات الهی عین ذات است نه زائد بر ذات) ، وذات واجب حقیقه الوجود
است . و در یک مورد مانند علم معمولی کیف نفسانی است .

۹. (ساده که معرّب آن سازج است؛ در اینجا مقابل هر کب نیست، بلکه بمعنی بدون اسناد خبری است).

تصور بر چند قسم است :

۱- تصور واحد مانند تصور «سقراط» .

۲- تصور متعدد بدون نسبت تقییدی یا وصفی مانند تصور « خورشید و ماه » و «سقراط و افلاطون» و «زشت و زیبا» .

۳- تصور متعدد با نسبت تقییدی یا وصفی مانند تصور « خانه حسن » و « خانه بزرگ»، (در « خانه حسن » تقیید اضافی است، و «در خانه بزرگ» تقیید وصفی) .
۴- تصور متعدد با نسبت خبری که مشکوک^۱ فیه باشد . مانند شک در اینکه «حسن عالم است» .

تصدیق عبارت از اسناد امری است بامر دیگر، یا بجاب یا بسلب . مانند علم باینکه «انسان حیوان است» و « زمین کروی است » و « اسب گوشه‌خوار نیست » و «جیوه شبه فلز نیست» و امثال آن (۱).

هر تصدیق مستلزم سه تصور ذیل است یعنی موقوف و هو کول بدانها میباشد :

۱- تصور محکوم^۲ علیه یا موضوع (sujet) یعنی آن چیزی که براو حکم میشود، یا بعبارت دیگر چیزی بدان اسناد داده میشود.

۱- این تعریف تصور و تصدیق که از میر سید شریف است (حواشی بر شرح شمسیه ص ۴) اردیگر تعریفهایی که از تصور و تصدیق کرده اند دقیقتر است . زیرا مثلاً تعریف کاتبی باینکه «العلم اما تصور فقط و هو حصول صورة الشيء في العقل ، أو تصور معه حکم و هو اسناد امرالی آخر ايجاباً او سلباً» معنیش این است که علم بردو قسم است، یکی تصور ساده، و دیگر تصوری که مقرون بحکم باشد و شق دوم تصدیق است. و بنا بر این لازم می آید که تصدیق از اقسام تصور باشد (یعنی نوعی تصور باشد، تصور مقرون بحکم) و حال آنکه تصدیق از اقسام تصور نیست، بلکه مقابل آن است، و باصطلاح تصدیق قسم تصور نیست بلکه تقسیم آن است. گذشته از این چنانکه دیدیم علم همان صورت حاصل در ذهن است، نه حصول آن صورت .

۲- تصور محکوم^۲ به یا محمول (attribut یا prédicat) یعنی آن چیزی که بموضوع اسناد داده میشود .

۳- تصور نسبت محمول به موضوع .

مثلاً تصدیق باینکه « زمین کروری است » مستلزم این است که نخست تصور « زمین » در ذهن بیاید ، و آنگاه تصور « کروری » و سپس تصور « نسبت کروری بزمین » یا بعبارت دیگر « تصور کرورت زمین » تا بالاخره تصدیق که امر بسیط ذهنی است برای انسان حاصل شود.

زمین کروری است
(محکوم علیه یا موضوع) (محکوم به یا محمول) (نسبت حکمه)

اما این تصورات سه گانه مذکور ، اگر چه برای حصول تصدیق لازم است ، بتنهایی کافی نیست . چه ممکن است کسی تصور محکوم^۲ علیه و تصور محکوم^۲ به و تصور نسبت حکمیه را داشته باشد بدون تصدیق ، مانند نسبتهایی که برای آدمی مشکوک^۳ فیه است . مثلاً چون کسی متهم بقتل شود ، تصور آن کس و تصور قاتل ، و نیز تصور قاتل بودن او هر سه در ذهن موجود است ، در صورتی که هنوز ذهن حکمی نکرده است ، یعنی اذعان ندارد که این نسبت واقع است یا نه .

حال وقتی علم بوقوع نسبت ، یا لاوقوع نسبت حاصل شود ، یعنی آدمی دریابد که این نسبت تحقق دارد یا نه ، آنگاه تصدیق حاصل شده است . و تصدیق عبارت از همین مرحله اخیر است که اذعان بوقوع نسبت یا عدم وقوع آن باشد ، یعنی ادراک وقوع یا لاوقوع ، یا بعبارت دیگر ایقاع نسبت یا عدم ایقاع آن .

تبصره - چنانکه دیدیم هر تصدیق موقوف بسه تصور است ، و موقوف^۴ علیه شیء است : یا داخل در آن شیء است که در این صورت آن را جزء و شطر خوانند ، و یا خارج از آن شیء است که در این صورت آن را شرط نامند (مثلاً ساقه و ریشه جزء درخت است ، اما نور یا حرارت شرط وجود یافتن درخت می باشد ، نه جزء آن .

همچنین دیوار جزء خانه است ولی بنا شرط تحقق آن است و داخل در ماهیت آن نیست).

حال بن حکماء و امام فخر رازی (۱) اختلاف است در اینکه آیا این تصورات سه گانه جزء تصدیق است، تا داخل در آن باشد، یا شرط حصول تصدیق تا خارج از آن باشد. امام فخر معتقد است که این تصورات جزء تصدیق یا بعبارت دیگر شطر تصدیق است. در صورتی که حکماء آنها را شرط تصدیق میدانند.

بنابر این فرق میان مذهب حکماء و امام در سه چیز است:

۱- تصورات سه گانه بعقیده حکماء خارج از تصدیق و بعقیده امام جزء تصدیق است.

۲- تصدیق بمذهب حکماء بسیط است و بمذهب امام مرکب.

۳- حکم بعقیده حکماء همان تصدیق است و بعقیده امام جزء تصدیق

أَلَا رِئْسًا مِیْ مِنْ أَذْرَاکِ الْجِبَا
إِمَّا تَصَوَّرُ یَکُونُ سَاذَجَا
أَوْ هُوَ تَصَدِیْقٌ هُوَ الْحُكْمُ فَتَقْطُ
وَ مَنْ یُرِکِبُهُ فِی رِکْبِ الشُّطْطِ

خلاصه آنکه بعقیده امام تصدیق عبارت از امر مرکبی است که از چهار جزء ذیل حاصل میشود:

۱- تصور محکوم علیه، ۲- تصور محکوم به، ۳- تصور نسبت حکمیّه، ۴- حکم.

و بعقیده حکماء تصدیق امری بسیط است که پس از تصورات سه گانه حاصل میشود. و آن در واقع حالت یقینی است که ذهن درباره وقوع نسبت یا عدم وقوع آن

۱- امام فخرالدین ابو عبدالله محمد بن عمر بن الحسین طبری رازی (متوفی ۶۰۶) معروف با امام المشککین از بزرگان متکلمین و مفسرین اسلام و دارای تصانیف گرانهاست و تشکیکاتش بر آراء حکماء خاتمه این سینا معروف است. برای شرح احوال و آثار او رجوع شود بمنابع و مآخذی که درس ۲۲۱ جلد سوم یادداشتهای مرحوم علامه قزوینی (باهتمام آقای ایرج افشار) آمده است.

پیدا می کند. و همان حکمی است که امام آن را جزء چهارم تصدیق دانسته است (۱).
اما در اینکه تصدیق بلا تصور محال است، بین امام و حکما اختلافی نیست.
چه اگر این امور جزء باشد که البته مرکب بدون اجزاء بوجود نمی آید، و اگر هم
شرط باشد، البته هیچ مشروطی بدون تحقق شرایط موجود نمیشود.

اقسام تصور و تصدیق - تصور و تصدیق هر یک بر دو قسم است: یا بدیهی و
ضروری است، یا نظری و کسبی.

بدیهی یا ضروری آنست که محتاج بنظر و تأمل نباشد، بلکه خود بخود واضح
و روشن باشد.

نظری یا کسبی آنست که بانظر و تأمل حاصل شود.

تصور بدیهی مانند تصور «سردی» و «گرمی» و «روشنائی» و «تلخی» و
«شیرینی» و «وجود» و امثال آن.

تصور نظری مانند تصور «روح» و «فرشته» و «کثیر الاضلاع شش ضلعی»، و
«اسیدسولفوریک» و امثال آن.

تصدیق بدیهی مانند: «آفتاب روشن است»، «اجتماع نقیضین محال است»،
«دو مقدار مساوی با مقدار ثالث خود مساویند»، «هر گاه بر دو مقدار مساوی یک مقدار
مساوی افزوده شود، باز رابطه تساوی برقرار است». از این قسم تصدیقات آنچه در
علوم ریاضی بکار برده میشود، معلوم متعارفه موسوم است.

۱ - بدانکه دلیل امام بر این مدعی آنست که: تصدیق علم بقضیه است. و در علم بقضیه
مندرج است چهار چیز: تصورات ثلاثه با حکم بایجاب یا سلب. پس تصدیق مرکب باشد از
این امور اربعه. و حکماء معارضه با امام نموده اند و خلاف مدعای وی را گرفته اند و دلیل
بر آن [بطریق خلف] باین نحو گفته اند که: تصدیق مرکب نیست، زیرا که اگر مرکب باشد
پس تصور جزء او خواهد بود، و حال آنکه تصور قسیم تصدیق است و قسیمان با هم جمع
نمیشوند. پس ثابت شد که تصدیق مرکب نیست، بلکه بسیط است، فتأمل. و ایضاً
گفته اند: لانسلم که تصدیق علم بقضیه است، بلکه تصدیق علم بجزء قضیه است که آن
حکم باشد (رساله شرح کبری، موسوم به بهجة الطالبین، تألیف محمد بن محمود حسینی
یزدی، ص ۲۰).

و تصدیق نظری مانند تصدیق باینکه : « مربع وتر مساوی مجموع مربعین دوضلع دیگر است » ، «مجموع زوایای مثلث مساوی دوقائمه است» ، «زمین کروی است» ، «زمین متحرک است» ، «جیوه هادی الکتریسیته است» .

۲ = فکّر

و وقوع خطا در آن

حالات ادراکی (۱) آدمی که موجب علم و آگاهی ذهن میشود ، بر دو گونه است : یکی حالات ادراکی ابتدائی از قبیل احساس و ادراک و حفظ و تداعی ، و دیگر حالات ادراکی عالی از قبیل درک مفاهیم کلی و حکم و استدلال .
در ادراکات ابتدائی ذهن بیشتر حالت پذیرنده دارد و در واقع فقط مانند آینه منفعل است و بدون دخل و تصرف صور را می پذیرد و در این حالات آدمی با حیوان مشترک است .

اما همینکه بوسیله این ادراکات ابتدائی مواد لازم برای ذهن حاصل شد ، ذهن بتصرف در آنها می پردازد و بآنها سازمان میدهد و خود معلومات جدید کشف می کند ، و در این حال ذهن فعال است . ذهن در این مرحله معماری را ماند که برای ایجاد بنا نخست مواد لازم را فراهم میسازد و آنگاه بآن مواد صورت و سازمان مخصوص می بخشد .

مهمترین امتیاز آدمی از سایر حیوانات همین امر است :

ای برادر تو همین اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

و بهمین سبب است که انسان را حیوان ناطق (*animal raisonnable*) گفته‌اند .

و ناطق در اینجا بمعنی عاقل است . و بنابراین حیوان ناطق بمعنی حیوان عاقل و متفکر و مدرك کلیات میباشد . چه مراد از نطق ، نطقِ باطن است ، نه نطقِ ظاهر ، و آلا افراد لال از تعریف خارج میمانند .

۱ - ادراک در اینجا بمعنی وسیعی بکار رفته است که هر گونه علم و آگاهی را از

احساس و حافظه و تداعی و تخیل و استدلال شامل میشود .

خلاصه آنکه انسان قادر است از بهم پیوستن معلومات بکشف مجهول نائل آید؛ یعنی از دانسته بنادانسته برسد. بعبارت روشن تر وقتی ذهن بخواهد مجهولی را کشف کند، نخست در معلومات قبلی خود تفحص می کند و آنچه را مناسب و درخور مطلوب باشد، می یابد. سپس آن معلومات را بنحوی شایسته ترتیب و سازمان می دهد تا بمطلوب برسد. چنانکه در حلّ مسائل ریاضی و کشف قضایای هندسی از آنچه معلوم است استفاده می کند و جواب مسأله را که مجهول است می یابد. فی المثل این تصدیق که «مجموع زوایای مثلث مساوی دوقائمه است»، در وهله اول تصدیق مجهولی است. برای معلوم ساختن آن ذهن بمعلومات قبلی خود مراجعه می کند و در بین آنها بجستجو می پردازد و بالاخره معلومات لازم را که برای این منظور شایسته باشد برمیگزیند. از قبیل اینکه:

«دو زاویه متبادله مساویند» و «دو زاویه متخارجه مساویند» و «زوایای يك طرف خط مساوی دوقائمه است» و «دو مقدار مساوی با مقدار سوم مساوی هستند». آنگاه این مبادی معلوم را بنحو شایسته مرتب می کند تا بکشف آن تصدیق مجهول برسد.

همین عمل ذهن یعنی کشف مجهول بوسیله معلوم فکر نامیده میشود. این است که **کاتبی قزوینی** (۱) در **شمسیه** (۲) فکر را چنین تعریف می کند

۱ - نجم الدین عمر کاتبی قزوینی (متوفی ۶۷۵) شاگرد خواجه نصیر طوسی (متوفی ۶۷۲) و استاد علامه حلی (متوفی ۷۲۶) بوده است.

۲ - **شمسیه** کتاب مختصری است در منطق که آنرا کاتبی مذکور بنام شمس الدین محمد جوینی (مقتول سال ۶۸۳) تألیف کرده است.

قطب الدین محمد محمد بن ورامینی رازی (متوفی ۷۶۶) شرحی بر **شمسیه** بنام «تحریر القواعد المنطقية» نوشته که مکرر بچاپ رسیده و در بین طلاب علوم قدیم بسیار متداول است. میر سید شریف جرجانی (متوفی ۸۱۶) **راحشیه** ای است بر شرح **شمسیه** مذکور که در حاشیه شرح **شمسیه** در تهران بچاپ رسیده و نسخه خطی آن نزد این بنده موجود است.

«هُوَ تَرْتِيبُ أُمُورٍ مَعْلُومَةٍ لِلتَّائِدِ إِلَى مَجْهُولٍ» (۱) یعنی: فکر [عبارت از] مرتب ساختن امور معلوم است برای منجر شدن به [کشف] مجهول.

مراد از ترتیب، قراردادن اجزاء مختلف است بجای خود، بنحوی که اجزاء را از لحاظ تقدّم و تأخّر باهم نسبتی باشد و آن اجزاء بر روی هم مجموعه واحدی را تشکیل دهد.

و مراد از امور معلوم، معلومات تصویری و معلومات تصدیقی است. (امور اگر چه جمع است ولی افاده فوق امر واحد می کند) (۲).

از جمله لطایف و دقایق این تعریف این است که هشتمل بر علل اربع است، بدین نحو که:

امور معلوم در حقیقت علت مادی است که بمنزله قطعه‌های چوب برای تخت است.

و ترتیب یعنی صورت مناسب و سازمان مخصوصی که در معلومات حاصل میشود، علت صوری است.

از طرف دیگر همان ترتیب دلالت التزامی بر مرتب دارد. زیرا هیچ ترتیبی بدون مرتب ممکن نیست. و بنابراین ترتیب بدلالات التزام بر علت فاعلی نیز دلالت دارد که همان قوه عاقله است.

للتأیدی الی مجهول دلالت بر علت غائی دارد. زیرا هدف ذهن از یافتن این مواد و مرتب ساختن آنها همان کشف مجهول است (۳).

۱- قریب باین تعریف، در شرح مطالع آمده است باین عبارت: «ألنظر ترتیب امور حاصلة يتوصل بها إلى تحصیل غیر الحاصل».

۲- اساساً هر جمعی در تعاریف منطقی در مقابل مفرد است. یعنی مثنی را نیز شامل میشود، «والمراد بالامور هی هنا فوق الامر الواحد. وكذلك کل جمع يستعمل فی التعریفات فی هذا الفن» شرح شمسیه، ص ۹.

۳- شرح شمسیه، ص ۸، و شرح مطالع، چاپ ۱۳۱۵ طهران، ص ۸.

مرحوم سبزواری (۲) در تعریف فکر چنین فرماید .

الْفِكْرُ حَرَكَةٌ إِلَى الْعِبَادِي وَ مِنْ مَبَادِي إِلَى الْإِثْرَادِ

یعنی فکر حرکت ذهن است [ازمطلوب] بطرف مبادی [معلوم] (تصوری یا تصدیقی) [و سپس حرکت آن از مبادی [معلوم] بجانب مطلوب.

منظور این است که فکر عبارت از دو حرکت است : در حرکت نخست ذهن در خزانه معلومات خود مواد و مقدمات لازم را که متناسب با کشف مطلوب باشد می یابد ، و در حرکت دوم آنها را بنحو شایسته مرتب و منظم می کند . پس معلوم میشود که مطلوب هم مبدأ حرکت است و هم منتهای آن .

امر مجهولی که کشف آن مراد است ، یا تصور است یا تصدیق . یعنی گاه تصور مجهولی را میخواهیم معلوم سازیم ، و گاه تصدیق مجهولی را .

تصور مجهول بوسیله تصورات معلوم کشف میشود ، و تصدیق مجهول بوسیله تصدیقات معلوم .

مثلاً چون تصور «جزیره» بر کسی مجهول باشد ، و ما بخواهیم آن تصور را برای او معلوم سازیم ، باید از تصوّرانی که برای وی معلوم است استفاده کنیم و با مرتب ساختن آنها تصور جزیره را بروی معلوم سازیم .

تصورات معلومی که برای شناساندن و معلوم ساختن جزیره بکار می آید ، عبارتست از : «زمین» و «آب» و «قطعه» و «محاط» و امثال آن .

حال باید این تصورات را بنحوی مناسب ترتیب داد و باین صورت درآورد :

« قطعه زمین محاط در آب »

و همچنین برای معلوم ساختن تصور دوزنقه ، تصورات معلوم «شکل» و «ضلع»

و «چهار» و غیره را انتخاب می کنیم و آنها را چنین مرتب میسازیم :

«شکل چهار ضلعی که دو ضلع آن باهم موازی باشد»

هر يك از تصورات معلوم را که بکار کشف تصور مجهول بیايد موصل (رساننده) و مجموع آن تصورات معلوم را معرف (définissant) یا تعریف (définition) یا قول شارح نامند. و البته مراد از قول در اینجا تنها گفتار ظاهر نیست، بلکه نطق باطن را نیز شامل میشود.

تصور مجهولی که بوسیله تصورات معلوم، معلوم میگردد معرف (défini) نام دارد.

«قطعه زمین محاط در آب» ← «جزیره»

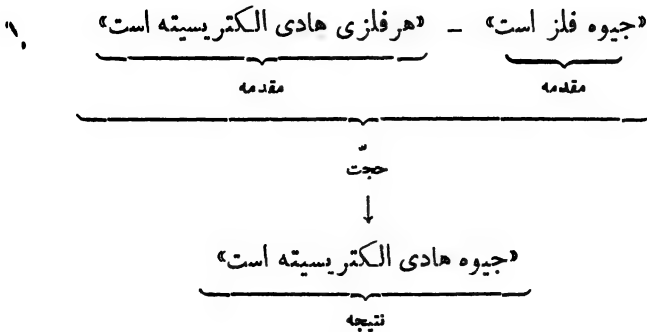
اما برای معلوم ساختن تصدیق مجهول - چنانکه گفته شد - باید از تصدیقات معلوم استفاده کرد. مثلاً اگر این تصدیق که «جیوه هادی الکتریسیته است» برای کسی مجهول باشد، یعنی ثابت نباشد، میتوان آن را بوسیله تصدیقات معلوم ذیل، معلوم ساخت:

«جیوه فلز است» «هر فلزی هادی الکتریسیته است»

پس

«جیوه هادی الکتریسیته است»

هر يك از تصدیقات معلوم را که برای اثبات تصدیق مجهول بکار میرود مقدمه (prémisse) و مجموع آنها را حجّت یا استدلال (argument یا raisonnement) نامند. و تصدیق مجهولی را که بوسیله حجّت معلوم شده نتیجه (conclusion) گویند.



وقوع خطا در فکر - فکر آدمی پیوسته در معرض خطا و لغزش است و ممکن است در حرکت بطرف مبادی یا در حرکت از مبادی به مراد، از طریق صواب منحرف شود و بزلت و خطا دچار آید. و همچنانکه مزاج گاه از طریق طبیعی منحرف میشود، فکر نیز ممکن است از راه صحیح انحراف حاصل کند (۱).

پس آدمی برای کشف حقیقت و مصون ماندن از خطای در فکر نیازمند و محتاج بیک سلسله اصول و قواعد است که او را رهبر و راهنما باشد و مانع انحراف او از صراط حقیقت گردد. و مجموع آن اصول و قواعد منطق (Logique) نام دارد.

تعریف منطق

ابن سینا در آثار متعدد خود منطق را قریب باین عبارت تعریف کرده است:

منطق علم یا صنعتی است که در آن طرق مختلف انتقال ذهن از معلوم بمجهول آموخته میشود. و انتقالات صحیح از انتقالات غیر صحیح ممتاز می گردد. بعبارت دیگر منطق علمی است که کیفیت کشف مجهولات را بوسیله معلومات بیان می کند و طرق صحیح استخراج مجهول از معلوم را باز مینماید (۲). و بتعبیر ساده تر علمی است

۱- برای تفصیل بیشتر رجوع شود بببحث «فائده منطق».

بقیه حاشیه در صفحه بعد

که طریق تفکر صحیح (یعنی تعریف صحیح و استدلال صحیح) را می آموزد.
 خواجه طوسی^(۱) و قطب الدین شیرازی^(۲) نیز بتبعیت از ابن سینا منطق را بهمان نحو تعریف کرده اند.

بقیه حاشیه از صفحه قبل:

۲- در دانشنامه گوید: «و علم منطق آن علم است که اندر وی پدید شود، حال دانسته شدن نادانسته بدانسته که کدام بود که بحقیقت بود، و کدام بود که نزدیک بحقیقت بود، و کدام بود که غلط بود.» (صحیح آفایان د کسر محمد معین و سید محمد مشکوة، ص ۹)
 و در اشارات و تنبیهات می فرماید: «علم منطق علمی است کی دروی بیاموزند و جوه انتقالات از معانی کی در ذهن آدمی حاصل بود بمعانی کی خواهد کی حاصل کند و نزاحوال آن معانی بداند و عدد اصناف آنج برنیب و هیئت اسقال در وی بوجه اسماعت باشد، و احوال آن اصناف کی نه چنین باشد.» (ترجمة اشارات و تنبیهات، تصحیح آفای د کتر احسان بارشاطر؛ ص ۱)

در نجات می نویسد: «فالمنطق هو الصناعة النظرية التي تُعرفُ أنه من أي الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حدّاً، والقياس الصحيح الذي يسمى بالحقيقة برهاناً. و تعرف أنه عن أي الصور والمواد يكون الحد الافتاعي الذي يسمى رصماً. وعن أي الصور والمواد يكون القياس الافتاعي الذي يسمى ماقوى منه وأوقع تصديقاً شبيهاً باليقين، جدلياً، وما ضعف منه وأوقع ظناً غالباً، خطأياً...» (ص ۵)

۱- تعریف خواجه: چنین است: «علم منطق شناختن معنیهای است که از آن معانی رسیدن بانواع علوم مکسب ممکن باشد، و آنک از هر معنی بکدام علم توان رسید. و دانستن کیفیت تصرف در هر معنی بوجه مؤدی بمطلوب، و بوجهی که مؤدی نباشد بمطلوب. یا اگر مؤدی باشد، نه چنان بود که باید. و صناعت منطق آن بود که با شناختن معانی، و دانستن کیفیت تصرف، ملکه شدن این دو فضیلت نیز مقارن باشد. چنانکه بی رویت و فکری اصناف معانی شناسد، و از انواع تصرفات متمکن بود...» (اساس الاقتباس، ص ۵)

۲- قطب الدین شیرازی تعریف خواجه را مانند بسیاری دیگر از مطالب اساس الاقتباس، عیناً نقل کرده است (درة الناج - بخش نخسبن ج ۲، ص ۶)

منطقیان متأخر (۱) منطق را چنین تعریف کرده اند که : **الْمَنْطِقُ آلَةُ فَلَوْنِيَّةٌ تُفَصِّمُ مُرَاعَاتِهَا الذِّهْنَ عَنِ الْخَطِّاءِ فِي الْفِكْرِ**. یعنی منطق آلتی است قانونی که بکار بستنش ذهن را از خطای در اندیشه محفوظ می دارد .

و در توضیح این تعریف گفته اند : **وَأَلَّا لَمْ هِيَ الْوَاسِطَةُ بَيْنَ الْفَاعِلِ وَالْمُنْفَعِلِ فِي وُصُولِ أَثَرِهِ إِلَيْهِ**. یعنی آلت عبارت از واسطه بین فاعل و منفعل است در رساندن اثر فاعل بمنفعل ، مانند ارّه که وسیله و افزاری است برای نجار و بوسیله آن اثر عمل نجار بچوب میرسد ، یعنی نجار بدان وسیله در چوب تصرف و عمل می کند (پس نجار فاعل ، و چوب منفعل ، و ارّه واسطه رساندن اثر فاعل بمنفعل است) .

و آلت بودن منطق بدان سبب است که واسطه بین قوه عاقله و مطالب مکتسب است . **قانون** لغتی یونانی است که در اصل لغت بمعنی مسطره یعنی خط کش (۲) است و در اصطلاح بمعنی امری کلی است که منطبق بر جمیع جزئیات خود باشد و احکام آن جزئیات بدان وسیله شناخته شود . مانند قوانینی که در صرف و نحو بکار میرود ، از قبیل اینکه « کل فاعل مرفوع » و « کل مفعول منصوب » ، که هر يك هزاران جزئی را شامل میشود . اما منطق را بدان سبب قانونی گفته اند که مباحثش همه امور کلی است

۱- مانند کاتبی در شمسیه ، و میرسید شریف در تعریفات ، و مولی عبدالله در شرح بر تهذیب المنطق ، و دیگران .

۲- مانند کلمه « la règle » در فرانسه که هم بمعنی خط کش و هم بمعنی قاعده و قانون است . البته معنی لغوی قانون منحصر به « خط کش نیست » (رجوع شود به ص ۲۳ همین کتاب

و هر ثانوش بر موارد جزئی بسیار صادق میباشد. چنانکه این قاعده منطقی که «التَّالِيَةُ الْكُلِّيَّةُ تَنْعَكِسُ كُنْفَسِهَا» و اینکه «عَنْ جُزْئَيْنِ لَمْ يَكُنْ قِيَاسٌ» بر جزئیات بیشمار صدق می کند.

پس آلت قانونی یعنی آلتی که دارای کلیت است و جزئی نیست.

با ذکر **تَعْصِمُ مُرَاعَاتُهَا** علوم آلی دیگر که ذهن را از خطا مصون نمیدارد، از تعریف خارج می گردد. مثلاً علم عربیت نیز آلتی قانونی است ولی بکار بستنش موجب حفظ ذهن از خطای در فکر نمیشود، بلکه آدمی را از خطای در تکلم مصون میدارد. و بنابراین میتوان در تعریف آن گفت: **آلَةُ قَانُونِيَّةٌ تَعْصِمُ مُرَاعَاتُهَا الْإِنْسَانَ عَنِ الْخَطَا فِي الْكَلَامِ.**

ذکر **مراعات** در تعریف منطق برای آنست که منطق فی نفسه عاصم ذهن از خطا نیست، بلکه بکار بستنش موجب حفظ از خطا است.

خلاصه آنکه در این تعریف **آلة** بمنزله جنس است، و باقید **قانونی** آلات جزئی که ارباب صنایع و حرف بکار میبرند از قبیل نیشه و ارّه و مقراض و جز آن از تعریف خارج میشود. و باقید **تَعْصِمُ مُرَاعَاتُهَا** علوم قانونی دیگر از قبیل صرف و نحو و جز آن.

مرحوم سبزواری تعریف فوق را چنین تعبیر کرده است:

قَانُونٌ آلِيٌّ يَقِي رِعَايَتَهُ عَنْ خَطَا الْفِكْرِ وَ هَذَا غَايَتُهُ

تبصره ۱۵ - باید دانست که تعریف مزبور تعریف برسم است نه تعریف بحد.

زیرا در این تعریف غایت منطق که «حفظ ذهن از خطا» باشد اخذ شده است، و حال آنکه غایت **الشیء** خارجة عنه یعنی غایت شیء خارج از ماهیت آن است. (از علل اربع دو علت داخل در ماهیت شیء است. و دو علت خارج از ماهیت شیء. و دو علتی

که داخل در ماهیت شیء است علت مادی و صوری است. و دواعلت خارج، علت فاعلی و غائی است).

اینستکه کاتبی میگوید: «وَرَسْمُوهُ بِأَنَّهُ آلَةُ قَانُونِيَّةٌ» و نمیکوید: «وَحَدُّوهُ بِأَنَّهُ آلَةُ قَانُونِيَّةٌ...».

تبصره ۴ - نکته قابل توجه اینست که: ابن سینا در آثار متعدد خود برای آماده ساختن ذهن خواننده، نخست بآلت بودن منطق و غایت آن اشاره می کند و آنگاه پس از چند سطر بتعریف دقیق و منطقی آن می پردازد.

مثلاً در نجات می گوید: «... فَبَدَأْتُ بِإِيرَادِ الْكَفَايَةِ مِنْ صِنَاعَةِ الْمُنْطِقِ لِأَنَّهُ الْأَلَةُ الْعَاصِمَةُ لِلذَّهْنِ عَنِ الْخَطَا فِيمَا تَتَصَوَّرُهُ وَ تُصَدِّقُ بِهِ وَالْمَوْصِلَةُ إِلَى الْإِعْتِقَادِ الْحَقِّ بِإِعْطَاءِ أَسْبَابِهِ وَ نَهْجِ سُبُلِهِ» و پس از بعضی توضیحات (که قریب یک صفحه و نیم کتاب است) بتعریف دقیق منطق میپردازد و میگوید: «فَالْمُنْطِقُ هُوَ الصِّنَاعَةُ النَّظَرِيَّةُ الَّتِي...» (رجوع شود به ص ۱۹ همین کتاب).

و در دانشنامه علائی فرماید: «علم منطق که وی علم ترازوست» و پس از چند صفحه بتعریف دقیق آن می پردازد.

و منطق اشارات را با این عبارت آغاز می کند: «مراد از منطق آنست کی پیش آدمی آلتی بود قانونی، کی مراعات آن او را نگاه دارد از آن کی در فکر وی خللی وزلی افتد.» و پس از چند سطر می گوید: «پس علم منطق علمی است کی در وی بیاموزند وجوه انتقالات از معانی کی در ذهن آدمی حاصل بود بمعانی کی خواهد کی حاصل کند...»

و مراد شیخ از توصیف منطق به «آلت» همانا آنست کی منطق آلت و افزار

تصرف صحیح ذهن در معلومات است. و هم شاید میخواست است باینکه منطق از علوم آلی محسوب است نه اصالی نیز اشاره ای کرده باشد. و البته بلفظ ارغنون (Organon) که بر مجموع رسالات منطقی ارسطو اطلاق شده و آن هم بمعنی افزار و ساز و آلت (Instrument) است نیز نظر داشته است.

اما در کتب منطقیان متأخر همان وصف نخستین را بجای تعریف بکار برده اند. تبصره ۴ - چنانکه گذشت متأخران «قانون» مأخوذ در تعریف منطق را به «امر کلی که شامل موارد جزئی بسیار شود» معنی کرده اند.

بنظر نگارنده اگر چه قانون اصطلاحاً بمعنی فوق بکار میرود، و معمولاً در غالب موارد افاده همین معنی را می کند، ولی معنی قانونی که در وصف منطق بکار رفته، همان معنی اصلی و لغوی آن است. و معنی اصلی و لغوی آن چنانکه فارابی در احصاء العلوم تصریح فرموده عبارت از آلتی است که برای امتحان و بررسی آنچه ممکن است حس در آن خطا کند از کمیت و کیفیت و غیر آن تعبیه شده باشد، مانند شاقول و پرگار و خط کش و ترازوها. همچنین از جوامع حساب و جداول نجوم نیز به قوانین تعبیر کرده اند (۱)

و چنانکه ملاحظه میشود، این قبیل آلات برای راهنمایی حس و حفظ از خطای آن بکار می رود، و در واقع جنبه سنجش دارد و از انحراف از طریق صواب

۱- احصاء العلوم تصحیح دکتر عثمان امین چاپ دوم، ص ۶۷، و عین عبارت چنین است:

«... لذلك كان القدماء يسمون كل آلة عملت لامتحان ماعى أن يكون الحس قد غلط فيه، من كمية جسم او كيفية او غير ذلك مثل الشاقول والبركار والمسطرة والموازين، قوانين. ويسمون أيضاً جوامع الحساب وجداول النجوم قوانين...» و در صفحه ۵۷ گوید: «وأيضاً فان القوانين المنطقية التي هي آلات يمتحن بها في المعقولات ما لا يؤمن أن يكون العقل قد غلط فيه أو قصر في ادراك حقيقته تشبه الموازين والمكاييل التي هي آلات يمتحن بها. في كثير من الاجسام ما لا يؤمن

مانع میشود یعنی حواس را باصطلاح «کنترل» می کند.

پس حق اینست که **آلات قانونی** را بمعنی «افزار سنجشی و میزانی و مقیاسی» و «وسیله کنترل» و امثال آن بدانیم. چه آن درواقع افزاری است که حق و باطل را می سنجد و عبارت دیگر معیار و محک و میزانی است برای تشخیص صواب از خطا.

بقیه حاشیه از صفحه قبل:

أَنْ يَكُونَ الْحِسُّ قَدْ غَلَطَ فِيهِ ، أَوْ قَصَرَ فِي ادْرَاكِ تَقْدِيرِهِ ، وَ كَالْمَسَاطِرِ الَّتِي يَمْتَحِنُ بِهَا فِي الْخُطُوطِ مَا لَا يُؤْمَنُ أَنْ يَكُونَ الْحِسُّ قَدْ غَلَطَ أَوْ قَصَرَ فِي ادْرَاكِ اسْتِقَامَتِهِ ، وَ كَالْبُرْكَارِ الَّذِي يَمْتَحِنُ فِي الدَّوَالِرِ مَا لَا يُؤْمَنُ أَنْ يَكُونَ الْحِسُّ قَدْ غَلَطَ أَوْ قَصَرَ فِي ادْرَاكِ اسْتِدَارَتِهِ .

در این کتاب شرح بسیار جامعی در باره معانی مختلف قانون از ص ۴۵ بیهوده آمده است که مراجعه بدان طالبان را بسیار مفید خواهد بود.

موضوع منطق

موضوع هر علم عبارت از امری است که در آن علم از اعراض ذاتی آن بحث میشود. مانند بدن انسان که موضوع علم طب است و در آن علم از احوال بدن از حیث صحت و مرض بحث میشود. و مانند کلمه که موضوع علم نحو است و راجع باعراب و بنسای آن بحث میشود.

(اینکه علمای منطق طب و نحو را علم دانسته‌اند؛ برای آنستکه علم را بمعنی وسیعتری بکار می‌برند نه بآن معنی محدودی که امروز در متدولوژی بدان اطلاق میشود).

حال باید دید موضوع منطق یعنی امری که در این علم از احوال آن بحث میشود چیست؟

منطقیان متقدم گفته‌اند موضوع منطق **معقولات ثانیه** است از لحاظ اینکه موجب آگاهی از کیفیت اکتساب معلومات است. (۱)

توضیح آنکه معقولات بر دو قسم است: یکی **معقولات اولیه**، دیگر **معقولات ثانیه**.

۱ - اما فارسی بر آن است که موضوع منطق معقولات ثانیه است از لحاظ آنکه الفاظ دال بر آنها است، و الفاظ اسب از لحاظ آنکه دال بر معقولات ثانیه است (احشاء العلوم ص ۵۹) و این امر را ابن سینا در ابدای منطق شفا مورد اعراض و انفعاد سخت قرار میدهد.

معقولات اولیه عبارت از صور عقلی است که مستفاد از اعیان موجودات باشد. مانند صورت ذهنی انسان و حیوان و جسم و جوهر و عرض و واحد و کثیر و غیر آن.

معقولات ثانیه عبارت از صور عقلی است که مستفاد از معقولات اولیه است مانند کلی و جزئی و ذاتی و عرضی و امثال آن.

معقولات اولیه اگر چه نتیجه حسّی تنهاییست، ولی البته حسّ را در تکوین و تشکیل آن دخالتی نام است. عبارت دیگر حسّ برای تشکیل صورت معقول یا مفهوم کلی لازم است اگر چه بتنهائی کافی نیست. و بنابراین «مفتاح ابواب علوم کلی و جروی حسّ است. چه نفس انسانی از ابتدای فطرت تا آنگاه که جملگی معقولات اولی و مکتسب او را حاصل شود، اقتناص مبادی تصورات و تصدیقات بتوسط حواس تواند کرد. و باین سبب معلم اوّل گفته است در این علم که: «مَنْ فَعَلَ حَسًّا فَعَدَّ فَعَلَ عِلْمًا» (۱)

خلاصه آنکه چون نفس بیکای از حواس ظاهر ادراک محسوس کند، صورتی مشاهد آن امر محسوس در ذهن او حاصل میشود، و پس از غیبت آن امر محسوس نیز صورتی از آن در خیال باقی می ماند، تا ذهن هر وقت بخواهد بتواند باز آن را احیاء کند و در نظر آورد (۲)

همینکه از راه حواس مختلف صور جزئی بسیار در ذهن فراهم آمد، ذهن بشروی فکر و تمیز در آنها بتصرف می پردازد و صفات مشترك یکدسته از امور را انتزاع می کند و از مجموع آنها اورا مفهومی کلی یا صورتی عقلی حاصل میشود که

آن را معقول اول یا کلی طبیعی نامند . مانند مفهوم انسان و حیوان و نبات و فلر و جسم و غیره .

پس چنانکه دیدیم تصور عقلی مستفاد از حسّ است ، چنانکه تصور مطلق رنگ یا تصور سفیدی و سیاهی و تصور انسان و حیوان همه مستفاد از حسّ هستند . فی المثل کسی که فاقد بینائی باشد تصور صحیحی از رنگ نتواند داشت و از اینرو هیچ حدّ و رسم و تعریف و بیان عقلی در افاده آن صورت جایگزین و قائم مقام حسّ نتواند بود .

اما محسوس خود بخود منتهی بحصول صورت معقول نمیگردد (والا حیوانات عالی نیز صور معقولات را دارا بودند) ، بلکه مستلزم مجاهده ذهنی یا تصرف در محسوسات یعنی تجرید و تعمیم است (۱) .

چون يك دسته از کلیات طبیعی یا معقولات اولیه برای ذهن فراهم شد ، باز عقل بامعان نظر در آنها می پردازد و ملاحظه می کند که بعضی نسبت ببعضی اعم هستند و بعضی نسبت ببعضی اخصّ . و بعضی بعضی را ذاتی هستند و بعضی بعضی را عرضی و آنها که ذاتی هستند ، یا نوع هستند یا جنس یا فصل ، و آنها که عرضی هستند یا عرض خاصند یا عرض عام . و همین قسم کلیات است که معقولات ثانیه نامیده میشود .

پس معقولات ثانیه مستفاد از معقولات اولیه است ، و معقولات اولیه مستفاد از محسوسات .

۱ - برای اطلاع از کیفیت رسیدن ذهن از محسوس بمعقول یعنی از جزئی سکلی رجوع شود به کتاب «زننده بدار» تألف ابن طعل ، رحمه آفای بدیع الزمان فروزان ، ص ۷۰ یبعد ، و روانشناسی از لحاظ برت ، تألف آفای دکر علی اکبر ساسی ، چاپ سوم ، ص ۲۱۹ یبعد .

محسوسات ← معقولات اولیه ← معقولات ثانیه

مثلاً نخست کودک نوزاد، پدر و مادر و دایه و خواهران و برادران و خویشان خود را می بیند و بتدریج همسایگان و افراد دیگر را (محسوسات) ، و ازهر يك از آنها از طریق حواس صورتی در ذهن او مرتسم میشود و در خیال جایگزین می گردد. آنگاه مابه الاشتراك آنها را که حیوانیت و ناطقیّت است تجرید می کند تا از مجموع آنها صورت کلی انسان برای او حاصل شود (معقول اول) .

آنگاه در می یابد که انسان ، کلی ذاتی است و نوع است ، یعنی بر افراد متفق الحقیقه حمل میشود ، و ذاتی آنها است یعنی داخل در ماهیّت آنها میباشد (معقول ثانی) . البته معقولات ثانیه را مصداقی در عالم خارج نیست یعنی این کلیات فقط در ذهن هستند و مابازائی در خارج ندارند و از این جهت منطق با حکمت فرق دارد . چه موضوع منطق يك سلسله از امور ذهنی است ، در صورتی که موضوع حکمت اعیان خارجی است که در خارج تحقق دارند .



منطقیان متأخر گفته اند که موضوع منطق معلومات تصویری و معلومات تصدیقی است از آن جهت که منجرّ بکشف مجهولات تصویری و تصدیقی میشود . و بعبارت دیگر موضوع منطق عبارت است از **مهرّف** و **حجّت** . و روشن است که این تعبیر را بانعبیر متقدمین اختلافی نیست و از قبیل «عباراتنا شئ» و «حسنك واحد» است .

اهمیت و فایده منطق

بعضی از بزرگان بر آنند که چون منطق راه و رسم صحیح اندیشیدن و درست فکر کردن را می آموزد، از مفیدترین و لازم ترین دانشها است و تحصیل هر علم و دانش و اساساً باز شناختن حق از باطل منوط و موقوف بدان است و حتی وصول به سعادت و رستگاری بدون استعانت از آن میسر نیست.

بالعکس بعضی دیگر از دانشمندان منکر هر گونه قدر و ارزش برای منطق شده آن را علمی عبث و زائد و بی فایده و تحصیل آن را تضییع وقت پنداشته اند. در اینجا نخست عقیده هر دو دسته که یکی با فراط کرائیده و دیگری بتفریط می آید، و آنگاه بین آن دو نظر قضاوت میشود و نظر معتدلی انتخاب و اتخاذ میگردد.

عقیده طرفداران منطق

امتیاز آدمی بر سایر جانوران بقوه نطق و تعقل و تفکر است و همین مزیت است که ادراک حقایق کلی را میسر میسازد و موجب میشود از معلوم پی بمجهول برد و بر وسعت معرفت خود بیفزاید و روز بروز دایره علم و تمدن را توسعه بخشد. همچنین بوسیله همین مزیت است که مصالح و مفاسد خویش را تشخیص می دهد و حسن و قبح و خیر و شر را باز می شناسد و بهمین سبب در بین حیوانات بمسئولیت متصف میشود و تکلیف و وظیفه بر عهده او قرار می گیرد.

اما چنانکه پیش از این گذشت، ذهن در افکار و اندیشه ها و استدالات خود

همیشه طریق صواب نمی پیماید و بسیار اتفاق می افتد که از صراط حق انحراف می جوید. یعنی در بسیاری از موارد برای او حق بباطل مشتبه می گردد و صواب بخطا ملتبس می شود. پس ناچار قانونی بایدهش تا از انحراف و زلل او مانع آید و او را در این راه یرپیچ و خم راهنما و قائد باشد. و آن قانون که عاصم و حافظ ذهن از خطا است همان منطق است.

در تفصیل این اجمال گوئیم: در برخی از معقولات که البته تعداد آنها بسیار محدود و معدود است خطائی بوقوع نمی پیوندد «و انسان کوئی نفس خود را مفطور بمعرفت آنها و یقین بدانها می یابد، مانند علم باینکه «ألكل اعظم من جزءه»، و علم باینکه «هر سه ای فرد است» (۱).

از این معقولات و معلومات معدود که بگذریم، سایر معقولات ایمن از خطا نیست و احتمال غلط و عدول از حق در آن راه دارد و بهمین جهت اختلافی عظیم در عقاید و آراء مشاهده می شود و مکتبهای متضاد بوجود می آید. چنانکه یکی با مقدمانی بنتیجدهای میرسد، و دیگری با مقدمانی دیگر بنتیجدهای نقیض آن نتیجه دست می یابد. حتی يك تن را در طی زندگی افکار متناقض بذهن می آید و گاه افکار و آراء سابق خود را مورد فسوس و ریشخند قرار میدهد و آنها را ناقص یا اساساً باطل می یابد.

شیخ بزرگوار در نجات قریب باین مضمون می گوید:

«فطرت انسانی غالباً برای تمیز بین حق و باطل و باز شناختن افکار صحیح از غیر صحیح کافی نیست و لابد بین خردمندان اختلافی حاصل نمیشد و برای يك تن در

۱ - احصاء العلوم ص ۵۲. ابونصر فارابی ص ۷ صفحه از کتاب مزبور را بهمان فایده و ضرورت مطبی اختصاص داده است (از ص ۵۳ تا ۵۹). و این تفصیل و اشباع در کمتر کتابی دیده میشود.

تفکراتی تناقضی پیش نمی آید»

و سپس ادامه میدهد :

«حدّ و قیاس هر يك از معانی معقول با تألیفی محدود بوجود می آید. و بنابراین هر يك را ماده‌ای است که از آن تألیف شده ، صورتی است که تألیف بدان تمام و کمال می یابد . و همچنانکه از هر ماده‌ای نمیتوان خانه یا تخت ساخت ، و بهر صورتی که اتفاق افتاد نمیتوان ماده خانه و تخت را کمال و فعلیت خانه و تخت بخشید ، بلکه هر چیز را ماده‌ای مختص و صورتی مختص است، همچنان هر معلومی که بفکر و رویت معلوم شود، ماده‌ای و صورتی مختص دارد که تحققش بآن دو است. و همچنان که فساد در ساختن خانه گاه از جهت ماده است (اگر چه صورت درست باشد) ، و گاه از جهت صورت (اگر چه ماده شایسته باشد)، و گاه از جهت هر دو، فساد فکر نیز گاه از لحاظ ماده است (اگر چه صورت صحیح باشد)، و گاه از لحاظ صورت (اگر چه ماده شایسته باشد)، و گاه از لحاظ هر دو.» (۱).

مثلاً هر گاه ماده‌ای که در قیاس بکار رود، از محسوسات یا اولیات یا متواترات و سایر بقینیات باشد ، ماده شایستگی دارد و عیبی در آن نیست و از این راه خطائی واقع نمیشود. اما ممکن است در همین حال یعنی با همین مواد صحیح، صورت استدلال فاسد باشد، مثلاً شرائط انتاج در آن رعایت نشده باشد.

از طرف دیگر گاه صورت قیاس صحیح است یعنی شرائط انتاج و شرائط حدّ وسط در آن رعایت شده، اما ماده آن برای برهان شایسته نیست و مثلاً از مشهورات یا مقبولات یا مختللات و امثال آن فراهم آمده است (۲).

۱ - نجات حاب ۱۳۳۱ مصر ، ص ۴ و ۵ . همین مطلب را خواجه طوسی سز در

اساس الانبیا (ص ۵۴) با تفصیل و توضیحی سنسز بیان کرده است.

۲ - موادی که در فاس بکار می رود ، سزده قسم است که شرح آن در اواخر

منطق می آید .

عیب در صورت مانند :

یخ از آب است - هر آبی سیال است

پس : یخ سیال است

در این قیاس صغری و کبری هر دو از حیث ماده صحیح هستند ولی صورت قیاس معیوب است و عیبش این است که حدّ وسط «از آب» در دو مقدمه بتمامه تکرار نشده است، بلکه در صغری «از آب» و در کبری «آب» آمده است. عیب در ماده مانند :

اسود هموزن افعِل است - هر هموزن افعلی صفت تفضیلی است

پس : اسود صفت تفضیلی است

که در این قیاس، صورت را عیبی نیست. چه شکل اول است و شرایط انتاج شکل اول (موجب بودن صغری، و کلیت کبری) در آن رعایت شده. اما ماده کبری معیوب و باطل است.

این است که آدمی برای تشخیص فکر صحیح از سقیم و باز شناختن حق از باطل، احتیاج بوسیله‌ای دارد که او را در کشف حقیقت مدد کار باشد و آن منطق است. پس منطق موجب تقویم و تصحیح فکر می‌باشد. و از این رو صناعت منطق شباهت بسیار بصناعت نحو و عروض دارد. چه در واقع نسبت صناعت منطق به عقل و فکر، همچون نسبت صناعت نحو به کلام، و نسبت صناعت عروض به شعر سررایی است (۱).

در حقیقت قوانین منطق وسیله و آلتی است که ذهن با بکار بردن آن از

۱ - احصاء العلوم ص ۵۴ - نجات ص ۶. در مفاہسات ابوحنان بوحیدی، در ذیل

«معاسة فی مابین المنطقی والنحو من المناسبة» شرحی جامع و منبسط درباره معایسه نحو و منطقی و وجوه اشراك و وجوه اختلاف آن دو آمده است (تصحیح حسن سندویی، چاپ مصر، ۱۳۴۷هـ، ص ۱۶۹)

انحراف و اعوجاج از طریق حق و وقوع در خطا مصون میماند و بنتایج صحیح منتهی میشود و در واقع در حکم ترازویی است که آدمی صحت و سقم افکار و معلومات خود و دیگران را با آن می سنجد.

ابن سینا در دانشنامه علائی فرماید: «و علم منطق علم ترازوست، و علماء دیگر علم سودوزیان است... و هر دانشی که بترازو سخته^(۱) نبود یقین نبود، پس بحقیقت دانش نبود. پس چاره نیست از آموختن علم منطق»^(۲).

امام غزالی با اینکه از مخالفین سرسخت فلسفه است و تحصیل آن را حرام می شمارد، تحصیل منطق را که موجب امتیاز حق از باطل میشود لازم میدانند و حتی در مقدمه المستصفی (که در اصول فقه است) درباره آن می گوید: «و هذه مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا يتة له بمعلومه أصلاً»^(۳).

۱ - سخته (بفتح و ضم سین) بمعنی سنجیده و موزون، از مصدر سختن. فردوسی فرماید:
 خرد را و جان را همی سنجد او در اندیشه سخته کی گنجد او؟
 و شیخ ابوالفتح رازی در ترجمه آیه «و أنبتنا فيها من كل شيء موزون» گوید:
 «و بر ویانبدیم در زمین هر چیزی را سخته و وزن کرده»

۲ - بهمین سبب امام غزالی یکی از کتب منطقی خود را معیار العلم و دیگری را که در بیان حجج و براهین دینی است الفسطاس المسنفم نامیده است. و چون عروض نثر ترازوی اوزان شعری است، شمس الدین محمد بن قس رازی کتاب معروف خود را درباره عروض و قوافی و نعد الشعر، به المعجم فی معاییر اشعار المعجم موسوم ساخته و خواجه طوسی نیز کتاب خود را درباره عروض، میزان الاشعار نام نهاده است.

۳ - همین عقیده موجب شده که مخالفین منطق مخصوصاً ابن صلاح و شرف نووی و ابن تیمیّه و ابن قیم که هر چهار تن فائل حرمت تحصیل منطق بودند، غزالی را مورد اعتراضات شدید قرار دهند.

فقیده مخالفان منطق

بنا بر زعم مخالفان منطق، منطق مجموعه قواعد و قوانینی است که بهیچ وجه استفاده‌ای عملی بر آن مترتب نیست و دانستن و ندانستن آن تأثیری در جریان استدالات ندارد. ذهن مستقیم و عقل سلیم (Bon sens) خود بخود استدلال صحیح را از فاسد باز می‌شناسد و بدون آموختن راه و رسم استدلال یا قواعد تعریف، درست استدلال می‌کند و تعریف‌های صحیح می‌آورد. بسیاری از افراد آدمی و بزرگان دانش و مخترعین و مکتشفین در بسیاری از موارد بدون استعانت از منطق و بدون فراگرفتن آن بکشف حقایق دست یافته‌اند و حتی بیش از تدوین و تنظیم قواعد منطق عدّه زیادی از بزرگان و دانشمندان مخصوصاً در ریاضیات و نجوم بحلّ قضایا و فرمول‌های دقیق نائل شده، یا در خواص درمانی داروها و معالجه امراض بشتایج صحیح رسیده بودند. همچنانکه قبل از بوجود آمدن خلیل بن احمد واضع عروض، شعرا در کمال فصاحت شعر می‌سرودند و اشعار آنها در جزالت و استواری دست کمی از اشعار بعد از خلیل نداشت. ابن حجاج در این باره گوید:

مُسْتَعِيْنٌ فَاِذَا عَانَ فَعَوْلٌ مَطَالِبٌ كُنْهَا فُضُولٌ
وَقَدْ كَانَ شِعْرُ الْوَرَى صَحِيحاً مِنْ قَبْلِ أَنْ يُخْلَقَ الْخَلِيلُ (۱)

و کاری که خلیل بن احمد کرده است جز این نیست که اوزان مختلف شعری را از ملاحظه اشعار شعرا استخراج و تنظیم کرده و آنها را با حروف مخصوصی بسنجش در آورده است.

۶. همچنین اعراب قبل از تدوین و تنظیم نحو بدرستی و بدون لحن سخن می گفتند و احتیاجی بآموختن قواعد نحو و افعال آن نداشتند.

در منطق نیز چنین است. زیرا چنانکه گفتیم تمام افراد از یک نوع منطق فطری و طبیعی که از آن به «عقل سلیم» تعبیر میشود و مراد استعداد جستجو و قدرت کشف حقیقت است، برخوردار هستند. و چنانکه هر کس قبل از تحصیل قوانین فیزیولوژی با طبیعه نفس می کشیده و غذا را هضم می کرده است، در بسیاری از مواقع هم قبل از آموختن قواعد منطق بسائقه فطرت و طبیعت بنحو صحیح استدلال کرده و بتایج درست رسیده است (۱) در اینجا نیز مانند بسیاری از موارد دیگر عمل ارتجالی و طبیعی و خود بخود مقدم بر نظر و تئوری است و بقول لایب نیتز (Leibniz): «قوانین منطق، جز اصول و قواعد عقل سلیم که تنظیم یافته و برشته تحریر درآمده است، چیزی نیست» (۲) بعضی از مخالفان منطق از این مرحله پا فراتر گذاشته اصلاً منطق را یک امر تصنعی و نوعی لفاظی دانسته اند که اساساً منجر بکشف مجهول نمیشود و درواقع با استدلال فطری و واقعی مغایر است. اینان قیاسات منطقی را نوعی مصادره بمطلوب

۱- معروف است که یکی از علمای منطق را شاگردی بود. در جلسات اولیه درس گاه از او می پرسید: آیا عامه مردم از این قواعدی که در درس منطق گفته میشود، آگاهی دارند و در عمل از آنها استفاده می کنند یا نه؟ شاگرد را از این سؤال تعجب دست میداد. زیرا میدید مردم عوام را با معرفت و حجت و جنس و فصل و جز آن حکار، و با جار جواب منفی میداد.

پس از مدتی مباشرت و ورزیدگی در منطق وی بردن بروح مطلب، روزی استاد خود را گفت: اکنون بخوبی درمی یابم که آنچه را من در طول مدت درس با اصول فنی و عبارات علمی آموخته ام، مردم خود بخود و از روی فطرت و طبع بکار میبرند. مثلاً برای بهم پیوستن اصغر و اکبر خود حد وسطی می یابند و صغری و کبری تشکیل می دهند و نتیجه می گیرند. استاد گفت: اکنون بحقیقت منطق رسیده ای.

که هرگز منجر به نتیجه تازه‌ای نمی‌شود میدانند. چندتن از فلاسفه جدید مخصوصاً فرانسوی‌یکن انگلیسی و دکارت فرانسوی و جان استوارت میل انگلیسی از این بابت حمله‌های سخت به منطق صوری ارسطویی کرده‌اند و سعی بسیار در بی‌حاصل- نشان دادن آن بکار برده‌اند.

فرانسوی‌یکن بر آنست که: «منطق که آن را وسیله کسب علم قرار داده بودند، در حقیقت وسیله نیست. مجهولات ببران قیاس که جزء اصلی منطق است معلوم نمی‌شود و حقیقت از آن مکشوف نمی‌گردد. فایده منطق الزام و اسکات خصم است در مباحثه، و راسخ کردن خطاهائی که بذهن وارد شده است. زیرا کشف حقیقت تنها بمعقل و قیاس و استخراج جزئیات از کلیات میسر نیست، بلکه باید در جزئیات مطالعه نمود و معلومات جزئی را بترتیب و تسلسل در آورد و از آنها استخراج کلیات کرد و مادام که بمطالعه جزئیات و استقراء پی‌بجقایق امور برده نشده استدلال و تعقل بی‌مآخذ و بی‌بنیاد و مبتنی بر تخیلات و موهومات است.» (۱)

دکارت معتقد است که: «قواعد منطق با همه درستی و استواری مجهولی را معلوم نمی‌کند و فایده حقیقی آن همانا دانستن اصطلاحات و داراشدن قوه تفهیم و بیان است. زیرا که برهان استخراج نتیجه است از مقدمات. پس هرگاه مقدمات معلوم نباشد، نتیجه نخواهد بود و تنها با قواعد منطقی معلومی نمیتوان بدست آورد و اگر مقدمات درست در دست باشد، نتیجه خود حاصل است. عقل سلیم انسان بفطرت خود قواعد منطقی را بکار میبرد و باینهمه بحث و جدال منطقیان حاجت ندارد. و اگر مقدماتی که درست است غلط باشد، نتیجه هم البته غلط خواهد بود و بجای معرفت ضلالت حاصل خواهد شد. و از همین رو طالبان علم، با آنکه قواعد منطق را بخوبی میدانستند، خطابسیار کرده‌اند» (۲)

بعقیده به بیحاصلی منطق و عدم لزوم آن، تازگی ندارد، و از دیرباز حتی از دوران‌های قدیم بعضی با آن معارضه کرده و آن را بکلی بی‌ثمر دانسته‌اند و مخصوصاً فارابی در احصاء العلوم در بحث از فایده منطق بعقیده آنان اشاره کرده و برای رد آنها بانطویل و اطنابی هر چه تمامتر با ثبات فایده منطق پرداخته است.

مناظره متی بن یونس با ابوسعید سیرافی نیز درباره همین مسأله بوده است (۱). همچنین ایراد شیخ ابوسعید ابوالخیر به ابن سینا مبنی بر اینکه «بازگشت تمام قیاسات بشکل اول است و شکل اول خود مصادره بمطلوب و در واقع نوعی دور است»، سخت مشهور است و جوابی نیز که از ابن سینا شنیده در غالب کتب هست.

ابن تیمیه نیز در کتاب «نصیحه اهل الایمان فی الرد علی منطق یونان» (۲) و در کتاب «نقض المنطق» (۳) در اثبات بیحاصلی منطق با پافشاری بسیار بتفصیل سخن رانده است. غالب خرده گیری‌های فلاسفه اروپا بر حدود و قیاسات منطقی بتفصیل در این دو کتاب آمده و از این حیث حق تقدّم ابن تیمیه راست.

ابن قیم شاکرد و پیرو ابن تیمیه نیز در کتاب «مفتاح دارالسعادة» شرحی در حرمت فنّ منطق نوشته و حتی آنرا بر همزن اذهان نیکو، و تباه سازنده فطرت انسان دانسته و در ذمّ آن گفته است:

۱- این مناظره در کتاب صون المنطق و الکلام عن فن المنطق و الکلام، تألیف جلال الدین سیوطی، تصحیح آفای علی سامی النشار، چاپ مصر ص ۱۹۰ بعد آمده است.

۲- این کتاب را سیوطی تلخیص کرده و آن ملخص نیز بتصحیح آفای علی سامی النشار با کتاب مذکور در فوق در یک جلد منتشر شده است.

۳- نسخه خطی این کتاب را شیخ محمد بن عبدالرزاق حمزه (امام ثانی و مدرّس مکه)، و شیخ سلیمان بن عبدالرحمن الصنیع تصحیح کرده‌اند و بوسیله محمد حامد الفقی سال ۱۳۷۰ قمری هجری در مصر بچاپ رسیده است.

وَاعْجَبًا لِمَنْطِقِ الْيُونَانِ كَمْ فِيهِ مِنْ إِفْكٍ وَمِنْ بُهْتَانٍ
 مُخِطٌ لِجَيْدِ الْأَذْهَانِ وَ مُفْسِدٌ لِّلْفِطْرَةِ الْإِنْسَانِ
 وَ مُبْكِمٌ لِّلْقَلْبِ وَ الْإِنْسَانِ مُضْطَرِبٌ الْأُصُولِ وَ التَّبَانِي

نقل تفصیلی اقوال و دلایل مخالفان خود مستلزم پرداختن رساله‌ای مستقل،
 واز حوصله این مختصر خارج است.

نتیجه

از ملاحظه اقوال دو دسته مذکور، بخوبی معلوم میشود که هر دو راه مبالغه
 و اغراق پیموده‌اند: یکی در بیان فوائد و لزوم منطق، و دیگری در طرد و رد آن.
 البته نمیتوان گفت تنها وسیله نیل بحقایق منطق است، و قائل شد باینکه
 اگر کسی از تحصیل آن تن زند، نمی‌تواند نسبت بهیچ یک از معلومات کسبی خود
 یقین داشته باشد و اساساً قادر بششخیص حق از باطل نباشد.

اما از طرفی هم نمیتوان منکر قدر و ارزش قواعد منطق بود و آنها را یکنوع
 بازی با الفاظ و یکسره بی نتیجه و بی حاصل دانست و عقل سلیم را برای حل تمام
 معضلات کافی شمرد، زیرا:

اولاً - اگر چه میتوان خود بخود و از روی غریزه قواعد منطق را بکار برد،
 ولی واضح است که در صورت علم و اطلاع از آن قواعد، احتمال اعمال آنها بیش از
 موقعی است که نسبت بآنها جاهل باشیم.

ثانیاً - اگر چه عقل سلیم اغلب خود بخود حقیقت را کشف می کند، غالباً
 از چرایی و چگونگی عمل خود غافل است. یعنی نمیداند چرا و چگونه کشف حقیقت
 کرده است. گذشته از این معمولاً عقل سلیم بتمنهائی قادر بحل تمام اشکالات و ابطال

ورد مطالب ناصحیح نیست. مثلاً ممکن است دریابد که فلان استدلال باطل است اما نمیتواند بفهمد که بطلان آن، بچه سبب است و رد آن چگونه امکان دارد. در صورتی که منطق چون یقین مارا مؤسس بر استدلال میسازد و ما را بر روش‌هایی که موجب سندیّت و حجّیت یقین میشود، واقف مینماید، موجب میشود که ما بتوانیم پرده از روی مغلطه‌ها برداریم و بر رمز اشتباهکاری مغلطه کاران پی‌بریم و بمدد برهان دیگران را نیز با عقیده خود شریک و دمساز گردانیم.

ثالثاً - عقل سلیم فقط میتواند نتایج نزدیک را استخراج کند. و چون رشته مقدمات و استدالات بدرزا کشد و پی‌درپی و متوالی شود، عاجز میماند. در صورتی که منطق طریق ادامه استدلال و رسیدن بنتایج بسیار دور را می‌آموزد، همچنانکه درسبر قهقرائی روش رسیدن باصول و مبادی اولیه را یاد میدهد.

خلاصه آنکه منطق اگر نمیتواند کسی را که فاقد عقل سلیم است، دارای عقل سلیم سازد، در عوض آن را در کسانی که خود واجد عقل سلیم باشند، بعداً علی‌می‌پرورد و در عمل سریع و نافذ و استوار میسازد. و آنچه را که آدمی پیش‌از آموختن منطق بنحو ناقص می‌بیند، پس‌از آموختن آن بطور کامل درمی‌یابد و حقایقی تازه که وصول بدانها بدون استمداد و استعانت از منطق میسر نیست برایش کشف میشود. بالاخره دانستن منطق برای کسی که بخواهد بمطالعه علم و معرفت بپردازد و در راه جستجوی حقیقت پیش‌برود ضروری و حتمی است. (۱)

علاوه بر فوائد مذکور، تحصیل منطق و ممارست در آن، نوعی ورزش فکری است و همچنانکه حرکات منظم و موزون یعنی ورزش موجب تقویت بدن و تناسب اندام و زیبائی حرکات میشود، بررسی قواعد منطق و دریافت و اعمال آن تقویت تعقل و تفکر و تشحیذ ذهن را موجب می‌گردد:

۱ - این دلائل باندک نصرف، از کتاب *Cours de philosophie* تألیف *Laehr* (چاپ ۲۴، جلد اول، ص ۴۸۹) ترجمه و اقتباس شده است.

آوردن حدود دقیق برای امور، کشف اینکه هر کُلّی در ذیل کدام کُلّی قرار دارد، و محتویات و مندرجات هر مفهوم کدام است، و رفتن از جنس به جنس آن و ادامه این سیر تا رسیدن به جنس الاجناس، و قرار دادن هر يك از ماهیّات در تحت یکی از مقولات عشر، و پی بردن به مابه الامتیاز نوع از انواع مشارك، و دقت در اینکه تعریف جامع و مانع باشد، و مقایسه کُلّیات باهم و دانستن نسبت بین آنها از تساوی و تباین و عموم و خصوص مطلق و من وجه، و بالاخره ملاحظه انواع مختلف استدلال و اشکال چهار گانه قیاس و ضروب منتج و عقیم و شرایط انتاج هر يك، بر قدرت تفکر و تصرف می افزاید و از این حیث حکم ریاضیات را دارد که باعث استقامت و تقویت فکر است.

گذشته از این، منطق مفتاح فلسفه است و بدون آن تحصیل فلسفه قدیم و حکمت اسلامی میسر نیست. زیرا که اصطلاحات و مطالب آن پیوسته در حکمت بکار و مورد استفاده است. از این قبیل است.

تصدیق بلا تصور، حکم، ذاتی، عرضی، جنس قریب، جنس بعید، جنس الاجناس، حدّ، رسم، شرح الاسم، اعمّ، اخصّ، نوع، جنس، فصل، جامع و مانع، حدّ وسط، صغری، کبری، قیاس (و اشکال آن)، سالبه، با تفتای موضوع، قیاس مع الفارق و امثال آن.

مصنّف منطق

در بین مکالمات سقراط و افلاطون، بسته و گریخته ب برخی نکات منطقی بر می خوریم، و مخصوصاً درباره شرایط تعریف صحیح، نکاتی دقیق در آنها می یابیم. و نیز در بین سوفسطائیان افرادی را که در احتجاج و جدل قدرتی مخصوص داشته اند، می بینیم. اما کسی که آن قواعد را با ترتیبی خاص منظم و مدوّن و مبوب ساخت، و بسیاری از قوانین آن فن را مخصوصاً در مبحث قیاس و اشکال و ضروب آن بابداع و ابتکار خویش استخراج کرد، نادره زمان و اعجوبه دوران، معلّم اوّل، **ارسطو** (۳۲۲-۳۸۴ ق م) است. و همچنانکه تواتر تاریخی و اجماع بزرگان فنّ حاکم است، ارسطو مصنّف منطق و کاشف قسمت اعظم قوانین آن است.

شیخ بزرگوار در خاتمه فنّ سابع از جمله اوّلی از منطق که در باره سفسطه است، سخن ارسطو را درباره وضع و تدوین منطق می آورد و حاصلش این است که:

«پیشینیان ما در باب قیاسها جز قوانین مجمله و ضوابط غیر مفصّله چیزی برای ما بارث نگذاشتند. استخراج ضروب و شروط هر قیاس و شرح و تفصیل احکام آن و بیان و تمیز منتج و عقیمش امری است که بر اثر رنج فراوان و کوشش بسیار ما پیدایش یافته است. پس اگر کسی از آیندگان زیادتى در آن بیند، اصلاح کند، و اگر نقصانی یابد جبران فرماید»^(۱). و آنگاه پس از نقل سخن ارسطو خود می گوید «ای گروه دانش پژوه بنگرید که از بعد از ارسطو تا امروز، با این دوری عصر و درازی

برشرايط مصنفان کرده است، واحتراز کرده از زيادت بر واجب، چو لوازم متصلات ومنفصلات، واقترانات شرطی کی لاينتفع بها لا فی الدنيا ولا فی الآخرة وامثال این از آنها کی متأخران زيادت کرده اند، واز نقصان ازواج چون صناعات خمس که متأخران از آن نقصان کرده اند، بحذف بعضی اصلاً و رأساً چون جدل و خطابت وشعر، وایراد بعضی ابتر، چون برهان ومغالطه^(۱)»

اگرچه ارسطو در تمام معارف عصر خود از نظری وعملی ودوقی صاحب نظر ومتبحر ومتعمق بوده ودر هر زمینه (جز ریاضیات) آثار جاویدان عمیق وپرمایه^(۲) از خود بیادگار نهاده است، قسمت عمده اشتهار وعظمت وی بواسطه کشف قوانین منطقی و تدوین و تنظیم آنها است وبهمین جهت او را مؤلف منطق^(۳)، و صاحب منطق^(۴)، ومصنف منطق^(۵)، وخداوند منطق^(۶)، و واضع تعالیم منطقی^(۷)، وامثال آن نامیده اند. و هر گاه منطق قدیم، یامنطق صوری می گویند مراد همان منطقی است که ارسطو بنیان نهاده است. و اگر از این حکیم توانا جز همین منطق اثری بجای نمانده بود، اثبات دهاء ونبوغ او را برهانی قاطع بود.

۱- درة الحاج، بخش نخست، ص ۱۷۷.

۲- درباره عمق و پرمایگی آثار ارسطو همین بس که ابن خلکان در دبل حالات معلم ثانی ابوبصر فارابی، می نویسد: نسخه ای از کتاب نفس ارسطاطاليس يافند که فارابی بخط خود بر پشت آن نوشته بود: «من این کتاب را صدمر به خوانده ام»، و نیز از او نقل می کند که می گفت: «من سماع طبیعی ارسطاطاليس را چهل مر به مطالعه کرده ام و بار خود را بمطالعه آن سازمند میدام». سان ابن سبنا نیز در ترجمه حال خود درباره چهل مر به خواندن ما بعد الطبیعة ارسطو مشهور ومعروف است.

۳- در غالب کتب.

۴- مقدمه منطق شفا.

۵- درة الحاج، بخش نخستین، ص ۱۷۷.

۶- جامع الحکمین، تصحیح آفابان هاری کرین ودکنر محمد معین، ص ۸۱.

۷- ملل و محل شهر سانی، ترجمه افضل الدین صدرنر که اصفهانی، چاپ دوم، ص ۳۱۴

زمان، آیا کسی پیدا شده است که بر منطق تألیفی وی چیزی افزاید، یا نقصان و قصوری برای آن اثبات کند؟ نه. بلکه آنچه ارسطو آورده کامل و میزان صحیح و حق صریح میباشد. (۱)



دانای یونان، معلم اول، ارسطو

قطب‌الدین شیرازی می‌نویسد: «مؤلف منطق یعنی مصنف این فن، ومدون او ارسطوست، بشهادت مفسران کلام او. و آن را میراث ذوالقرنین خوانند» (۲)، یعنی اسکندر کی شاگرد ارسطو بود و این کتاب را از بهر او ساخت، و او را پانصد هزار دینار بداد، و هر سال صد و بیست هزار دینار اِدارار کرد. و انصاف [را] محافظت

«میراث ذوالقرنین»

۱- ایضاً، ص ۲۱. «میراث ذوالقرنین»

۲- حاج ملاهادی سبزواری فرماید:

ألفه الحكيم رطاليس . . . ميراث ذی القرنین القدیس (منظومه، ص ۵)

اکنون ما با قوانین کشف شده و معماهای حلّ شده مواجهیم و البته * معما
چو حلّ گشت آسان شود ، اما آن ذهن حادّ و قادی که روز نخست اقسام تصورات
و تصدیقات را کشف کرده ، و طرّقی را که ذهن از معلوم بجانب مجهول سیر می کند
در یافته ، و اشکال مختلف قیاس را از لحاظ محلّ حدّ وسط بیان کرده ، و شرایط انتاج
هر یک را باز نموده از نبوغی خارق العاده و شگرف برخوردار بوده است . خاصه آنکه
وی در طرح و حلّ مسائل منطقی باندازه ای اطراف و جوانب هر بحث و شقوق مختلف
هر مسأله را در نظر داشته که بقول ابن سینا مجال افزودن و کاستن در آن کسی را
نکذاشته است . بلی تنها فورفوربوس مبحث کلیات خمس را که قسمت اصلی آن
مستفاد از رساله جدل ارسطو است ، مقدمه باب مقولات قرارداد ، و رواقیون نیز قضایای
شرطی را بمنطق افزودند و بیش از پیش منطق را بمباحث لفظی نزدیک ساختند ،
و جالینوس نیز شکل چهارم را باشکال سه گانه ارسطو اضافه کرد . و البته این جمله
در مقابل منطق متقن و جامع ارسطو بسیار ناچیز است و بیچیزی شمرده نمیشود .

ابواب منطق

رسالات منطقی ارسطو که بر مجموعه آنها در قرن ششم میلادی نام ارغنون (Organon) یعنی افزار و آلت (instrument) اطلاق کرده‌اند، بدین ترتیب است:

۱ - قاطیغوریاس (les Catégories) یعنی مقولات، که در آن از مقولات عشر و برخی مباحث لفظی سخن می‌گوید.

۲ - باری ارمیناس (Peri hermeneias) که در باره بحث از قضایا (les Propositions) یا عبارات (de l'Interprétation) است.

۳ - انالوطیقای اول (les Analytiques premiers) که از قیاس (deduction) بطور کلی یعنی (syllogisme) بحث می‌کند.

۴ - انالوطیقای ثانی (les Analytiques seconds) که بی‌بحث از برهان (démonstration) یعنی قیاسی که مقدماتش قضایای یقینی باشد اختصاص دارد.

۵ - طویقا (les Topiques) یعنی جدل (dialectique).

۶ - سوفسطیقا (les Arguments sophistiques) یعنی مغالطه یا سفسطه. (۱)

پس از آنکه فورفورئوس، ایساغوجی را تألیف کرد و مقدمه باب مقولات قرار داد، ایساغوجی نیز باب‌واب منطق افزوده شد.

ابن سینا در شفا و نجات و خواجه طوسی در اساس الاقتباس در تبویب کتاب خود

همین ترتیب معلّم اوّل را رعایت کرده‌اند^(۱) و دوباب دیگر هم که مستفاد از دورسالهٔ ارسطو است با آخر کتاب افزوده‌اند و آن دوباب عبارت است از :

الف - ریطوریکا (la Rhétorique) یعنی خطابه .

ب - ابوطیقا (la Poétique) یعنی شعر. (۲)

اما شیخ بزرگوار در دانشنامهٔ علائی و نیز در الاشارات والتنبیها، ترتیب ابواب و مباحث را تا اندازه‌ای تغییر داده و روش بهتر و منطقی‌تری در تبویب برگزیده است. و از جمله تغییرات بسیار مهم و قابل ملاحظه و ضروری، تقدیم مبحث معرف بر باب قضایا است. زیرا ارسطو قواعد حدّ و تعریف را در کتاب برهان متعرض شده است. اما ابن سینا برای اینکه مباحث مربوط به تصورات را يك جا مورد بحث قرار دهد، وقواعد کشف مجهول تصوّری را پیش از مباحث تصدیقات عنوان کند، در کتابهای مزبور، باب معرف را بر قضایا مقدم داشته است (تاجزء بر کلّ مقدم باشد) و همین روش مورد تبعیت اکثر منطقیان اسلام قرار گرفته است و در کتب منطقی اروپائی نیز همین ترتیب ملاحظه میشود .



می‌توان گفت منطق را دو مبحث اصلی است : یکی معرف که وسیلهٔ کشف مجهولات تصوّری است، دیگر حجّت یا استدلال که وسیلهٔ کشف تصدیقات مجهول است .

۱ - ابن سینا خود در مقدمهٔ منطق شفا فرماید : « ولما افتتحت هذا الكتاب ، ابدأت

بالمنطق ، و تحرّیتُ آن احادی به ترتیب کتب صاحب المنطق »

۲ - در آخر کتاب نجات ناشکه خطابه و شعر خارج از اغراض منطق است صریحاً اشاره

شده است .

باب کلیات خمس ومقولات عشر مقدمه مبحث معرف ، و باب قضایا مقدمه
مبحث حجت می باشد .

مبحث حجت خود مشتمل بر دو قسمت است : قسمت نخست در باره صورت
استدلال مخصوصاً قیاس بحث می کند، و قسمت دوم درباره ماده آن . و همین قسمت
اخیر است که صناعات خمس نامیده میشود و شامل برهان و جدل و سفسطه
و خطابه و شعر میباشد .

و چون تمام معلومات ذهنی - اعم از تصویری و تصدیقی - بوسیله لفظ از ذهنی
بذهن دیگر انتقال می یابد؛ و اساساً لفظ و معنی ملازم یکدیگرند، در ابتدای منطق
مبحث الفاظ نیز عنوان میشود .

مرتبۀ منطق

و

نسبت آن با علوم دیگر

علم (science) عبارت از مجموعه قواعد و قوانین کلی است که درباره موضوعی مشخص و ممتاز باشد . مانند علم ریاضی ، و علم هیأت ، و علم فیزیک و علم روانشناسی و امثال آن .

فن (art) عبارت از طریق تطبیق و اعمال قواعد کلی نظری بر اشیاء خارجی است ؛ یعنی طریق بکار بستن آن قواعد در عمل . مانند فن پزشکی (۱) (چنانکه خواهیم دید کبلو این وجه امتیاز را مورد اعتراض قرار داده است) .
حال اختلاف کرده اند که آیا منطق علم است یا فن ، یا عبارت دیگر علم نظری (science théorique) است یا علم عملی (science pratique) .

در این باره ، اهل تحقیق سخن را بدرازا کشانده اند و گروهی در باره اثبات علم بودن و برخی در اثبات فن بودن آن بتفصیل گزائیده اند و چون نقل آن اقوال از کنجایش این مختصر خارج است و چندان منفعتی هم بر آن مترتب نیست ، از آن صرف نظر می کنیم (۲) و باجمال می گوئیم حق اینست که اساساً همچنانکه کوبلو

۱ - هرفن از نایج عملی يك ياچند علم بوجود می آید . مثلاً فن پزشکی مبتنی بر فیزیک و شیمی و زیست شناسی است .

۲ - طالبان می توانند به مفاتیح العلوم خوارزمی ، ص ۷۹ ، و کشف اصطلاحات الفنون تهانوی ، ص ۳۸ ، و مخصوصاً المنطق الصوری تألیف دکر علی سامی النشار ، ص ۲۸ ، و « Traité de logique » تألیف « Goblot » ص ۱ ، و « l'organon d' Aristote » و « dans le monde arabe » تألیف دکر ابراهیم مدکور ، ص ۴۸ مراجعه کنند .

(Goblot) درائر جامع ودقیق خود «*Traité de logique*» (ص ۱ بعد) می گوید .
وجه امتیاز قاطعی بین علم وفن نیست . و تمام علوم حتی آنها که بیش از هر علم ،
نظری مینمایند ، ممکن است دارای تطبیقات ودستورهای عملی باشند وقواعدی برای
عمل از آنها استخراج شود . برعکس آنهایی که صرفاً عملی بنظر می آیند ؛ دارای مباحث
نظری ودر پی کشف اصول وحقایق متیقن هستند . پس هر علم هم جنبه نظری دارد
وهم جنبه عملی ، ونابراین هریک از اقسام دانشها هم علم است وهم فن ومنطق نیز
ازاین خاصیت برکنار نیست .

ازطرفی میتوان گفت منطق علم است زیرا در آن اقسام مختلف حرکت ذهن
از معلوم بمجهول واقسام فعالیت های ذهنی وعقلی تشریح می گردد وقواعد آن بشیوه
استنتاج از طبیعت ذهن وفکر استخراج میشود (ودرواقع بمنزله فیزیولوژی فکر است).
اما از طرف دیگر می توان گفت منطق فن است زیرا قواعدی عملی بدست می دهد
که برای مصون ماندن از خطای در فکر باید بکار بسته شود (و درواقع بمنزله
بهداشت فکر است).

پس بمعقیده گوبلو تقسیم ووندت از علوم به «*spéculatives*» و «*normatives*»
صحیح نیست وتمام علوم هردو جنبه را کم وبیش دارا هستند .
همچنین دراینکه نسبت منطق با فلسفه چیست نیز خلاف است . گروهی آن را
بمنزله مقدمه وآلت تحصیل فلسفه دانند ، و جمعی آن را علمی مستقل واز اجزاء
فلسفه می شناسند ، وبرخی آن را هم آلت فلسفه وهم جزء آن دانسته اند .

صاحب منطق خود در طبقه بندیی که از شعب حکمت کرده ، محلی برای منطق
(نه در بین شعب حکمت نظری ونه در بین شعب حکمت عملی) قرار نداده است .
وازمین جامشائیان دریافته اند که ارسطو منطق را قسمی از اقسام حکمت نمیدانسته ،

بلکه آن را آلت و افزارد تحصیل شعب مختلف حکمت می شناخته است (نه جزء حکمت) یعنی منطق را در ردیف علوم قرار نمیداده بلکه ناظر و مشرف بر همه میدانسته است و عنوان ارغنون اگر چه از طرف شراح، بر رسالات منطقی او اطلاق شده، البته بادر نظر گرفتن عقیده صاحب منطق درباره آلی بودن منطق بوده است.

پس از ارسطو، رواقیون که به منطق اهتمام تام داشتند، آن را علمی مستقل واصل و جزء فلسفه و در ردیف سایر علوم فلسفی دانستند. بنظر اینان فلسفه دارای سه قسمت یا سه شعبه یا بعبارت دیگر عبارت از سه علم است: طبیعیات، جدل، اخلاق. و البته مراد از جدل همان منطق است.

شراح اسکندرانی چنانکه در بسیاری از مباحث بتطبیق و جمع آراء ارسطو و رواقیون پرداختند، این دو رأی را نیز جمع کردند و گفتند منطق در عین حال هم آلت فلسفه است و هم جزء آن.

دامنه این بحث به دوران اسلام نیز کشیده شد و حکمای اسلام نیز در آن باره آراء مختلف اتخاذ کردند.

مثلاً فارابی در کتاب «الجمع بین رأی الحکیمین» و «تحصیل السعادة» منطق را در ردیف علوم فلسفی قرار می دهد و می گوید: «موضوعات علوم و مواد آن با الهی است یا طبیعی یا منطقی یا ریاضی یا سیاسی» ولی در کتاب دیگر خود «التنبیه علی سبیل السعادة» آن را آلت فلسفه میدانند. (۱)

اخوان الصفا هم گاهی آن را جزء فلسفه و در ردیف سایر علوم قرار داده و بچهار نوع علم (ریاضیات - منطقیات - طبیعیات - الهیات) قائل شده اند و گاهی در جای دیگر آن را افزارد فیلسوف دانسته اند.

همین اختلاف در آثار مختلف ابن سینا هم دیده میشود. اما در شفا بین هر دو رأی جمع می کند و آن را هم مقدمه فلسفه و هم جزء آن می داند.

• از ملاحظه مطالب مذکور می توان گفت منطق خود علمی اصیل و مستقل است، زیرا مجموعه قوانین و قواعدی است درباره موضوعی خاص (معقولات ثانیه)، و در عین حال وسیله تحصیل و تحقیق در دیگر علوم هم هست. یعنی علمی آلی است. و البته منافاتی نیست بین اینکه علمی در عین اینکه مستقل است، وسیله تحصیل علوم دیگر هم باشد. فی المثل ریاضیات در عین اینکه علمی مستقل و اصیل است، در تحصیل فیزیک و شیمی نیز بکار می آید و نسبت بدانها در حکم آلات و وسیله است همچنین فیزیک و شیمی که خود علم مستقلی هستند، وسیله تحصیل زیست شناسی نیز می باشند. و منطق که ارقواعد عمومی فکر و استدلال و بالاخره راه کشف حقیقت بحث می کند، در عین استقلال وسیله تحصیل و کسب کلیه علوم است. یعنی همه علوم باید در اتخاذ روش صحیح از آن استمداد جویند و با آن مستشار مؤمن بمشورت پردازند و قواعد خود را بدان عرضه دارند. و بهمین جهت منطق را علم العلم (la science de la science) نامیده اند و فرانسیس بیکن گفته است: «همچنانکه دست افزار کلیه افزارهاست، منطق فن کلیه فنون (l'art de tous les arts) است» (۱)

بخش دوم

مبحث الفاظ

مبحث الفاظ

چنانکه گذشت منطق راه و روش صحیح فکر کردن و درست اندیشیدن را می آموزد و بنا بر این موضوعش تصورات و تصدیقات معلوم است از آن جهت که موجب کشف مجهول میشود . بعبارت دیگر موضوع آن معرف و حجت است که امور ذهنی است .

این امور ذهنی برای اینکه از ذهن کسی بذهن دیگری منتقل شود ، محتاج بعلائم و نشانه هائی است که نماینده آن معانی ذهنی باشند . مهمترین و کاملترین این علائم که موجب آگاهی افراد از مافی الضمیر یکدیگر میشود ، الفاظ است :

آدمی مخفی است در زیر زبان این زبان پرده است بر درگاه جان
چون که بادی برده را کشید سرّ صحن خانه شد بر ما پدید (۱)

و چون لفظ نماینده و نشانه معنی است و تصورات و تصدیقات و تفکرات و استدالات بوسیله آن بر دیگران معلوم میشود ، منطقیان بتبع معانی در مقدمه منطق بحثی نیز از الفاظ می کنند .

پس چنانکه شیخ بزرگوار در اوائل منطق شفا می فرماید :

«منطقی را اولاً وبالذات اعتمنائی بالفاظ نیست و توجهش بالفاظ صرف از حیث مخاطبه و محاوره است . و اگر تعلیم و تعلم منطق بفکری ساده که فقط معانی در آن ملحوظ باشد نه الفاظ ، امکان داشت همان کافی بود . و نیز اگر امکان داشت که آدمی مخاطب خود را بوسیله ای دیگر غیر از لفظ از مافی الضمیر خود آگاه سازد ، باز احتیاجی

باستعمال الفاظ نداشت. اما ضرورت و احتیاج، استعمال الفاظ را ایجاب می‌کند. خاصه آنکه برای فکر آدمی محال است که معانی را در ذهن بدون الفاظ مطابق آنها تخیل کند، بلکه [ملازمه لفظ و معنی تا آنجاست که] روت و تفکر گوئی نجوای باخود و حدیث نفس است که بوسیله کلمات مخیل (نه کلمات ملفوظ) انجام می‌گیرد (۱) [یعنی وقتی آدمی می‌اندیشد، خواه ناخواه الفاظ مطابق آن معانی را نیز در نظر می‌آورد و نمی‌تواند بدون تخیل و تصوّر الفاظ بتفکر پردازد]. و از آنجا که الفاظ را احوال مختلفی است که بسبب آن احوال معانی ذهنی مطابق آن تغییر می‌یابد، بنحوی که اگر الفاظ نبود، آن حکم برای تفکرات پیدا نمیشد، صناعت منطق ناچار باید قسمتی از مباحث خود را بنظر و تحقیق در حال الفاظ اختصاص دهد.

البته بحث منطقیان درباره الفاظ بحثی بسیار کلی است بنحوی که در همه زبانها صادق است، بخلاف بحث علمای دستور که مباحث آنها غالباً در زبانی معین صدق می‌کند.

فلازمٌ انّیلسوف المنطقی انّ بنظر اللفظ بر وجه مطلق
و فی الإفصاف و الإستفاد لزّم لفظٌ شارحٌ مراده (۲)

یعنی برفیلسوف منطقی لازم است که لفظ را بنحو مطلق مورد نظر و توجه

۱ - « بعضی ارباب سمندان فکر را مقدم بر زبان داسه، برخی دیگر این تقدم را مورد نردند و فرار داده‌اند. در هر حال مدرّسین اینست که زبان و کربالفظ و معنی لازم و ملزوم سکد بگردند. کسی که فکر می‌کند، در باطن خود با محاطهای نامرئی سخن می‌گوید: با آزماتس هائی متوان معلوم داشت که اس شخص اگر چه طاهراً ساک و صامت اس، لیکن چهار صوتی او در حرکت میباشد، یعنی بالفاظ خالی حرف می‌زند (روان شناسی اربالفاظ برست - نألف آفای دکر علی اکبر ساسی، جاب دوم، ص ۴۷۲)

قرار دهد (نه بنحوی که مقید و مختصّ بزبانی معین باشد). چه هنگام افاده و استفاده، لفظی که شارح مقصود باشد لازم است.

چون لفظ دلالت بر معنی دارد، مختصر شرحی نیز درباره معنی دلالت و اقسام آن ایراد می کنند، تا معلوم شود دلالت لفظ بر معنی کدام يك از اقسام دلالت است.

دلالت

و

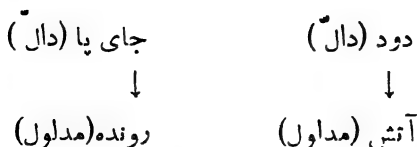
اقسام سه گانه آن

هنگامی که از روزنی دودی متصاعد باشد، از دیدن آن دود پی بوجود آتش می برید. یعنی از علم بدود، علم بچیز دیگر حاصل می کنید.

در حقیقت دود ذهن شمارا بوجود آتش رهنمون شده یا بعبارت دیگر بوجود آتش دلالت و راهنمایی کرده است.

یس دلالت عبارت از بودن شیء است بنحوی که از علم بآن علم بچیز دیگر حاصل شود. مانند همان دلالت دود بر آتش، و دلالت جای پا بر رونده، و دلالت بر بدگی رنگ بر ترس، و دلالت پرچم افراشته بر جشن.

چیزی که علم بدان موجب علم بچیز دیگر شود، دال (راهنمایی کننده) و آنچه چیزی که بواسطه چیز دیگر علم بدان حاصل شود، مدلول (راهنمایی شده) نام دارد.



اقسام دلالت - دلالت بحکم استقراء بر سه قسم است: ۱ - دلالت عقلی

۲ - دلالت طبیعی. ۳ - دلالت وضعی.

۱- **دالات عقلی** - دالات عقلی یعنی دالاتی که سبب آن عقل باشد. مانند دالات دود بر آتش، ودالات جای یای بر رونده، و دالات مصنوع بر صانع، و دالات متحرك بر محرك (۱).

۲- **دالات طبعی** - دالات طبعی عبارت است از دالات آثار خارجی بدنی بر حالات طبیعی (مزاج) بانفسانی. مانند دالات سرعت ضربان نبض بر تب، و دالات سرخی چهره بر تب یا آزر، ودالات پریدگی رنگ بر ضعف بدن یا بر ترس، از آثار خارجی بدنی که نشانه عواطف درونی است در روانشناسی به «زبان عواطف» تعبیر شده است (۲).

۳- **دالات وضعی** - دالات وضعی عبارت است از دالاتی که سبب آن وضع (قرارداد) باشد. باین معنی که چیزی را علامت و نشانه چیز دیگر قرار داده باشند. مانند دالات لفظ مبز بر معنی میز، ودالات نوشته «میز» بر لفظ آن (۳). ودالات لباس سیاه بر ماتم، ودالات علائم جبری وعلائم مخبرات بر معانی مخصوص.

بدیهی است که اگر کسی عالم بوضع (قرارداد) نباشد، از این علائم بی‌بجیزی نمی‌برد ومعنی درك نمی‌کند. مثلاً هر فرد آدمی که در بیابانی جای پا ببیند، بوجود رونده حکم می‌کند (زیرا دالات عقلی برای همه یکسان است). اما کسی که بزبان فارسی آشنا نباشد، از لفظ «دبوار» و «میز» و «مادر» چیزی در نمی‌یابد. چه وی نمیداند هر يك از این الفاظ را در فارسی برای چه معنائی وضع کرده‌اند.

- ۱- بلی در طبع هر داندته‌ای هست که برگرفته گرداننده‌ای هست
- ۲- روانشناسی از لحاظ تربیت، تألیف آقای دکتر علی اکبر سیاسی، چاپ دوم، ۳۴۱.

۳- شیء را وجودی در اعیان، وجودی در اذهان، و وجودی در عبارت، و وجودی در کتابت است. و کتابت دالات بر عبارت دارد، و عبارت دالات بر معنی ذهنی و این دو قسم دالات وضعی است و باختلاف احوال مختلف میشود. ودالات وجود ذهنی بوجود خارجی دالاتی طبیعی است که باختلاف احوال مختلف نمیشود.

۱۱
۱۱

باید دانست که در هر يك از اقسام سه گانه دلالت، عقل مدخلیت دارد. یعنی بدون دخالت عقل، ذهن از هیچ دالی بمدلول آن منتقل نمیشود. ولی در دلالت طبیعی و وضعی، علاوه بر عقل، عامل دیگر (طبع باوضع) نیز دخالت دارد. در صورتیکه در دلالت عقلی، عقل بتمنهائی کافی است.

۱۱
۱۱

دلالتی که در منطق مورد توجه است، همان دلالت لفظ بر معنی است که دلالتی وضعی (signification conventionnelle) است.

هر لفظ موضوع (۱) (یعنی لفظی که برای معنائی وضع شده باشد، مانند لفظ «درخت» و «گل» و «آمد» و «از» و غیره)، موضوع له و واضعی دارد. موضوع له یعنی آن چیزی که لفظ برای آن وضع شده است. واضع یعنی شخص یا جماعتی که لفظ را وضع کرده است.

۱- لفظ موضوع (یا لفظ مستعمل یا لفظ مفید) در مقابل لفظ مهمل قرار دارد. و لفظ مهمل لفظی است که برای معنائی وضع نشده باشد. مانند «دیز» در عربی که مقلوب زید است. و مانند «گرن» در فارسی که هیچ يك را معنائی نیست.

اقسام دلالت لفظ بر معنی

دالت لفظ بر معنی بحصر عقلی سه قسم است :

۱- دالت مطابقه (signification par concordance)

۲- دالت تضمّن (contenance « «)

۳- دالت التزام (consécutif « «)

زیرا هر لفظ موضوعی دالّ بر معنی است. و آن معنی که در واقع مدلول لفظ است، ناعین موضوع^۱ له است، ناداخل در آن، یا خارج از آن. در صورت اول مطابقه است، و در صورت دوم تضمّن، و در صورت سوم التزام.

۱- **دالت مطابقه** یعنی دلالت لفظ بر تمام موضوع له. چنانکه مثلاً «خانه بگویند و مراد تمام حیاط و اطاقها و در و پنجره و غیره باشد. یا مبز بگویند و مراد همه اجزاء میز باشد. مثلاً در مصراع «آن رفیقی خانه می جست از شتاب»، لفظ «خانه» دلالت مطابقه دارد. پس در این نوع دلالت، لفظ و معنی کاملاً مطابق و موافق است.

۲- **دالت تضمّن** یعنی دلالت لفظ بر جزء معنی موضوع له. مثلاً دیوار خانه کسی خراب شده است و او می گوید: «خانه ام خراب شده است» که مراد از «خانه» در این جمله «دیوار خانه» است نه تمام خانه. همچنین است وقتی کسی بگوید: «میز شکست» و مرادش «پایه میز» باشد.

وجه تسمیه این دلالت بتضمّن آن است که در این نوع دلالت، لفظ بر جزء موضوع له یعنی بر چیزی که در ضمن موضوع له موجود است، دلالت دارد.

۳- دلالت التزام یعنی دلالت لفظ بر امری که خارج از معنی موضوع له است ولی در ذهن بسا آن ملازم است، یعنی هرگاه موضوع له در ذهن حاصل شود، آن امر خارج از آن نیز، با آن حاصل شود. مانند دلالت «سقف» بر دیوار. چه هرگاه سقف در ذهن حاصل شود، دیوار نیز حاصل خواهد شد. و مانند دلالت مصنوع بر صانع، و دلالت سه بر فردیت، و دلالت شیر بر شجاع.

تبصره ۱ - لازم شیء بر سه قسم است:

۱- لازم وجود خارجی که هر وقت ملزوم در خارج موجود شود، لازم نیز موجود شود. مانند احراق که لازم وجود خارجی آتش است. یعنی هر وقت آتش در خارج موجود شود، آن نیز موجود شود.

۲- لازم وجود ذهنی یعنی لازمی که هر وقت ملزوم در ذهن حاصل گردد، آن نیز حاصل گردد. مانند کوری که هر وقت در ذهن حاصل شود، بینائی نیز حاصل گردد. چه کوری یعنی فاقد بینائی بودن (۱).

۳- لازم ماهیت و آن امری است که هم در خارج و هم در ذهن لازم شیء باشد.

۱- قطب رازی شارح شمسیه می نویسد: «در دلالت التزام، لزوم خارجی شرط نیست (لزوم خارجی یعنی بودن امر خارج بنحوی که از تحقق مسمی در عالم خارج تحقق آن نیز در عالم خارج لازم باشد، و لزوم ذهنی یعنی بودن امر خارج بنحوی که از تحقق مسمی در ذهن، تحقق آن امر خارج نیز در ذهن لازم آید). زیرا که اگر لزوم خارجی شرط باشد، دلالت التزام بدون آن تحقق نمی یابد. و لازم باطل است، و ملزوم نیز مانند آن باطل است. اما ملازمه برای امتناع تحقق مشروط بدون شرط، و اما بطلان لازم برای اینکه امر عدمی مانند کوری بدلال التزام دلالت بر مملکت بینائی دارد. زیرا که کوری عبارت از عدم بینائی آن چیزی است که صلاحیت بینائی دارد. با وجود اینکه بن کوری و بینائی در خارج معاندت است.

پس اگر بگوئیم بصر جزء مفهوم عمی است و بنا بر این دلالت عمی بر بصر بالتزام نیست، بلکه بتضمن است، می گوئیم عمی عبارت از عدم بصر است، نه عدم و بصر. و بصر که عدم بدان اضافه شده، خارج از عدم میباشد. (ص ۱۹).

مانند زوجیت چهار، که هر گاه چهار در خارج حاصل شود، زوجیت با آن همراه است، و همچنین هر گاه در ذهن حاصل شود، تصور زوجیت با آن خواهد بود. خلاصه مطالب فوق درباره اقسام دلالت لفظ بر معنی آنکه «دلالة اللفظ علمی تمام ماوضع له مطابقة، وعلى جزئه تضمن، وعلى الخارج التزام».

تبصره ۲ - بعضی شرط کرده اند که دلالت التزام در منطق، دلالت کلی دائمی است. یعنی باید بنحوی باشد که هر گاه موضوع له در ذهن آید، حتماً آن لازم نیز بیاید. اما اگر قید دائمی را برای التزام معتبر ندانیم و توسعی در آن قائل شویم، یعنی ملازمه در اکثر موارد را کافی بدانیم، شمول التزام بیشتر میشود. در این صورت التزام را چنین تعریف می کنیم: «دلالة لفظ بر چیزی که خارج از معنی موضوع له است ولی غالباً با آن ملازمه دارد». چنانکه «خانه» بگویند و مراد اثاث البیت باشد. مثلاً چون وقتی بگویند «خانه اش رادزد زد»، «خانه» دلالت بر فرش و لباس و لوازم زندگی دارد. و البته این دلالت نه مطابقه است و نه تضمن، بلکه التزام است. یعنی چون این اشیاء معمولاً ملازم با خانه است، لفظ «خانه» بر آنها دلالت می کند. و نیز از این قبیل است آنچه در آیه شریفه آمده: «واسئل القرية» که البته مراد «واسئل اهل القرية» میباشد. و بنا بر این لفظ «قریه» در اینجا دلالت التزام بر «اهل قریه» دارد. واضح است که این نوع دلالت بقرینه عبارت معلوم میشود.

خواجه در اساس الاقتباس التزام را بهمین معنی وسیع بکار برده و فرموده است: «والتزام نامحدود بود، چه لوازم معنی محصور و مضبوط نباشد. و اگر لوازم در شهرت مختلف باشند، مشهور بدلالات اولی بود، چنانک بشیر شجاع خواهند نه ابخر.» (ص ۸).

تبصره ۳ - دلالت تضمن و التزام، همیشه مستلزم مطابقه هم هست. یعنی هر جا دلالت تضمن و التزام باشد، مسلماً دلالت مطابقه هم هست. زیرا دلالت بر جزء معنی یا بر خارج معنی، فرع وجود خود معنی و دلالت بر آن است. ولی هر جا دلالت مطابقه باشد، لازم نیست که مطابقه یا تضمن هم باشد. مثلاً دلالت لفظ «الله» بر ذات باری، دلالت مطابقه است بدون تضمن. چه ذات الهی بسیط است و آن را اجزائی نیست.

اقسام لفظ

مفرد - مرکب

لفظ بر دو قسم است :

۱- مفرد (terme simple) . ۲- مرکب (۱) یا مؤلف (terme composé) یا قول

لفظ مرکب لفظی است که دارای همه خصوصیات ذیل باشد :

اولاً خود دارای اجزاء باشد . مانند : « حسن مهندس است » ، « آما حسن مهندس است » ، « خانه حسن » ، « خانه بزرگ » .

مثلاً لفظ مرکب « حسن مهندس است » دارای سه جزء است : « حسن » و

« مهندس » و « است » .

ثانیاً معنی آن نیز دارای اجزاء باشد . مثلاً چون کسی بگوید : « حسن

مهندس است » چند معنی یعنی چند صورت ذهنی در ما حاصل میشود : « صورت حسن »

و « صورت مهندس » و « صورت نسبت مهندس بحسن » .

ثالثاً جزء لفظ بر جزء معنی دلالت کند . چنانکه در مثال فوق لفظ « حسن »

دلالت بر « معنی حسن » و لفظ « مهندس » دلالت بر « معنی مهندس » دارد ، و هکذا .

هر لفظی که فاقد یکی از شرائط مذکور در فوق باشد ، مفرد است :

لفظی که خود اجزاء نداشته باشد ، مانند « أ » (همزه استفهام) ، و « و »

(واو عطف) ، که لفظ آنها را جزئی نیست .

۱- خواجه در اساس الاقباس و قطب الدین شیرازی در درة التاج بجای « مرکب » ،

« مؤلف » را بکار برده اند تا با اصطلاح « مرکب » در نحو مشتبه نشود . (اساس الاقباس ،

ص ۱۴ ، درة التاج ، ص ۱۹ ، بیعد)

لفظی که معنیش جزء نداشته باشد (یعنی بسیط باشد)، مانند «الله» که لفظش دارای اجزاء است (همزه و لام و الف و هاء)، ولی معنی آن را جزئی نیست. چه ذات احدیت بسیط است نه مرکب. و مانند «هستی» و «وحدت» که از معانی بسیطه هستند. لفظی که جزء آن بر جزء معنیش دلالت نکند، مانند «حسن» و «انسان» و عبدالله (در حال علمیت). چه لفظ «حسن» را جزء است (حاء و سین و نون)، و معنی آن را نیز جزء است (حبوان ناطق با تشخیصات معین، از قبیل طول قد و شکل و قیافه و رنگ و اندام مخصوص) ولی «حاء» مثلاً دلالت بر حیوانیت، با ناطقیت یا طول قامت او ندارد. و نیز «عبدالله» که اسم کسی باشد، اگر چه لفظاً و معنیً مرکب است، ولی جزء لفظ دلالت بر جزء معنی ندارد. چه البته منظور از «عبدالله» در حال علمیت بنده خدا بودن نیست، بلکه آن هم مانند سایر اعلام بر ذاتی مشخص دلالت دارد. (معلوم است که «عبدالله» اگر بعنوان علم استعمال نشود، و مراد از آن «بنده خدا» باشد، مرکب است نه مفرد).

اقسام لفظ مفرد

لفظ مفرد بحصر عقلی بر سه قسم است: ۱- اسم. ۲- کلمه. ۳- اداة.

اسم (nom) لفظی است که بخودی خود و بتنهائی دارای معنی مستقلی باشد. مانند «هوشنگ»، «پسر»، «دختر»، «سنگ»، «ستاره». که از شنیدن هر یک از آنها معنائی در ذهن ما بوجود می آید.

کلمه (verbe) لفظی است که بخودی خود و بتنهائی بر معنی مستقلی دلالت کند و زمان آن معنی رانیز برساند. مانند «رفت» که بر رفتن فاعلی در زمان گذشته دلالت دارد. و مانند «میرود» که بر رفتن فاعلی در زمان حال با آئینده دلالت دارد. کلمه در اصطلاح علم عربیت فعل نامیده میشود.

اداة (particule) لفظی است که بخودی خود و بتنهائی معنی مستقلی از آن مستفاد نشود. مانند «به» و «از» و «در» و «بر» که هیچیک را بتنهائی معنایی نیست. وجه تسمیه اداة اینست که این قبیل الفاظ در واقع آلت و وسیله ترکیب بعضی الفاظ با بعضی دیگر هستند.

تبصره - شیخ بزرگوار در منطق شفا می فرماید: «هر چه پیش منطقی کلمه است پیش نحوی فعل است، مانند ماضی غایب و مضارع غایب، چون ضرب و یضرب. اما چنین نیست که هر چه بیس نحوی فعل باشد، پیش منطقی کلمه باشد. چه اُمشی و نمشی و نمشی (برای مخاطب) از نظر نحوی فعل هستند، در حالی که در نزد منطقی کلمه محسوب نمیشوند [و مرکب تام خبری هستند]. زیرا: اولاً قابل صدق و کذب هستند، در صورتی که کلمه بسبب مفرد بودن قابل صدق و کذب نیست. ثانیاً مرکب هستند [یعنی جزء لفظ آنها بر جزء معنی دلالت دارد]، چه حروف مضارعه دلالت بر فاعل که «أنا» و «نحن» و «أنت» باشد می کند و مابعد آن حروف بر عمل، و مرکب کلمه نتواند بود. پس این افعال سه گانه (متکلم وحده، متکلم مع الغیر، مخاطب) در نزد نحوی فعل هستند و در نزد منطقی کلمه نیستند. و خلاصه آنکه هر کلمه‌ای فعل است، اما هر فعلی کلمه نیست (۱)»

باید دانست که اداة نیز با آنچه علمای نحو حرف نامند کاملاً یکی نیست. یعنی بین اداة در اصطلاح منطق و حرف در اصطلاح نحو اندکی اختلاف است. چنانکه علمای منطق تصریح کرده اند که افعال ناقصه چون بتنهائی معنی مستقلی ندارند، جزء ادات هستند. مثلاً «کان» در منطق کلمه (یعنی فعل) شمرده نمیشود، و آن را رابط زمانی بین موضوع و محمول دانند. فی‌المثل در قضیه «انوشروان کان عادلاً»، «کان» رابط زمانی است و بنا بر این جزء ادات است. و از آن به «کلمه وجودی» (یعنی فعلی که دلالت بر وجود در ماضی دارد) با «اداة زمانی» یا «رابط زمانی»

تعبیر می کنند (۱). (اداة باصطلاح منطق بر دو قسم است: یکی ادات زمانی که همان افعال ناقصه است، و دیگر ادات غیر زمانی مانند «است» در فارسی)

حاج ملاهادی سبزواری فرماید :

و ما رأی الادیب فعلاً ناقصاً ففی القضا یا هو ربط خالصاً

همچنین است «هو» که در قضایای ثلاثی از قبیل «زیدٌ هو عالمٌ» بکار میرود و در واقع رابط محمول بموضوع است. و آن نیز باینکه در علم عربیت اسم است . در اصطلاح منطق جزء اداة است و آن را رابط غیر زمانی نامند که در واقع قائم مقام «است» میباشد .

و نیز «إذا» در منطق جزء اداة است، چه تالی را بمقدم می پیوندند. و حال آنکه در علم عربیت اسم شرط است.

اقسام لفظ مرکب

لفظ مرکب بر دو قسم است : ۱- مرکب تام . ۲- مرکب ناقص .

مرکب تام آنست که معنیش کامل باشد. یعنی گوینده پس از اداء آن حق داشته باشد سکوت کند. مانند: «سقراط فیلسوف بود»، «زمین کروی است»، «برو»، «مرو»، «کاش جوانی بر می گشت».

مرکب ناقص آنست که معنیش نائمام باشد. یعنی سکوت گوینده پس از اداء آن صحیح نباشد. مانند «خانه بزرگ» و «خانه حسن».

اقسام مرکب تام - مرکب تام خود بر دو قسم است : ۱- مرکب تام خبری.

۲- مرکب تام انشائی.

۱- رجوع شود به بصائر، ص ۴۸، ودره التاج، ص ۲۱، و شرح شمسیه، ص ۲۳، و حواشی میرسید شریف بر آن صفحه، و منظومه سبزواری، ص ۱۴.

مرکب تام خبری لفظی است که فی نفسه قابل تصدیق و تکذیب باشد. مانند «حسن مهندس است» و «زمین کروی است» و «انسان ناطق نیست» که درباره هر یک می توان گفت چنین است یا چنین نیست، یعنی می توان گفت این جمله راست است یا دروغ است. زیرا در هر يك از آنها گوینده چیزی را بجز دیگر بایجاب بایسلب اسناد داده است، و ممکن است این اسناد مطابق واقع باشد یا مطابق واقع نباشد.

مرکب تام خبری را در اصطلاح منطق قضیه (proposition) یا قول جازم یا خبر نامند.

منظور از اینکه گفتیم مرکب تام فی نفسه قابل تصدیق و تکذیب است، اینست که چون بذات خبر نظر داشته باشیم و خصوصیت متمکم باحتی خصوصت مفهوم آن را در نظر نیاوریم، عقلاً محتمل صدق و کذب باشد. بنا براین قضایای بدیهی از قبیل «کل اعظم از جزء است» و «اجتماع نقیضین محال است»، یا قضایای محسوس از قبیل «برف سفید است» و «عسل شیرین است» و «خورشید تاریک نیست»، و اخباری که از مخبرین موثق و صادق شنیده میشود، باز از حیث خبر بودن قابل تصدیق و تکذیب است. خلاصه اینکه اساساً این فرمول که «اب است» یا «اب نیست» صرف نظر از اینکه گوینده که باشد و محتوبات موضوع و محمول چه باشد، قابل تصدیق و تکذیب است. اما این فرمول که «آب اب است» اساساً قابل تصدیق و تکذیب نیست. زیرا در مرکب تام خبری متمکم حکمی کرده و چیزی را بجزی اسناد داده و ممکن است آن اسناد را تصدیق کرد یا تکذیب.^(۱)

۵- در اینجا اشکالی پیش می آید و آن اینست که در تعریف خبر گفته اند: «الخبر ما یحصل الصدق والکذب» و صدق را به «مطابقت خبر با واقع» و کذب را به «عدم مطابقت خبر با واقع» تعریف کرده اند و این مستلزم دور است. چه خبر را بوسیله صدق تعریف کرده اند و صدق را بوسیله خبر.

البته اگر صدق و کذب را بوجه مذکور تعریف کنیم، این اشکال وارد است. اما اگر صدق را به «مطابقت نسبت ایقاعی یا انتزاعی با واقع» و کذب را به «عدم مطابقت نسبت ایقاعی یا انتزاعی با واقع» تعریف کنیم دوری لازم نمی آید (حواشی میرسید شریف بر شرح شمشیه).

• مرکب تام انشائی آن است که قابل تصدیق و تکذیب نباشد. مانند «آیا حسن مهندس است»، «برو»، «مرو».

مثلاً چون کسی بگوید «آیا حسن مهندس است؟» نمی‌توان گفت ابن‌سخن راست است و نیز نمی‌توان گفت این‌سخن دروغ است. زیرا وی حکمی صادر نکرده است تا آن حکم مطابق واقع باشد یا نباشد.

بطور کلی استفهام و امر و نهی و تمنی همه جنبه‌های انشائی دارند (نه جنبه خبری). استفهام مانند: «بود آیا که در می‌کده‌ها بگشایند؟».

امر مانند: «کم گوی و گزیده گوی چون در».

نهی مانند: «مزن بی‌تأمل بگفتار دم».

تمنی مانند: «کاشکی قیمت افاس بدانندی خلق».

اقسام مرکب ناقص - مرکب ناقص بر دو قسم است: ۱- مرکب ناقص تقییدی. ۲- مرکب ناقص غیر تقییدی.

مرکب ناقص تقییدی آنست که يك جزء قید جزء دیگر باشد. و آن خود بر دو قسم است: وصفی و اضافی.

مرکب وصفی آنست که يك جزء آن وصف جزء دیگر باشد. مانند: «خانه بزرگ» و «پسر دانا» (خانه و پسر موصوف هستند و بزرگ و دانا صفت). مرکب اضافی آنست که يك جزء متمم جزء دیگر باشد. مانند: «خانه حسن» و «پسر هوشنگ» (خانه و پسر مضاف هستند و حسن و هوشنگ مضاف‌الیه).

فرق صفت و موصوف بامضاف و مضاف‌الیه آنست که صفت را می‌توان بموصوف اسناد داد و مثلاً گفت «خانه بزرگ است» اما مضاف‌الیه را نمیتوان بمضاف اسناد داد و مثلاً گفت «خانه حسن است»، زیرا «خانه» غیر از «حسن» است.

مرکب ناقص غیر تقییدی آنست که جزء دوم قید جزء اول نباشد. مانند: «درخانه» (بسکون‌راء) و «بیست و هفت».

مراد از قید بودن يك جزء برای جزء دیگر اینست كه يك جزء جزء دیگر را خاص گرداند. مثلاً «خانه» عام است و شامل خانه حسن و خانه حسین و هر خانه دیگر، و چون مقید به «حسن» شود، خاص می گردد. همچنین خانه اعم است از خانه بزرگ و خانه کوچک. ولی چون بگوئیم «خانه بزرگ» معنی آن محدود میشود (۱).

اسم (سنگ) کلمه (آمد) اداة (از)		مفرد	
خبری (حسن مهندس است) امر (برو) نهی (مرو) استفهام (آیا حسن می رود) تمنی (کاش حسن برود)		انشائی تام مرکب	
وصفی (خانه بزرگ) اضافی (خانه حسن) غیر تقيیدی (بیست و هفت)		تقيیدی ناقص غیر تقيیدی	

تبصره - ادراك معانی الفاظ مفرد، و ادراك معانی الفاظ مرکب غیر تام، و ادراك معانی الفاظ مرکب تام انشائی، همه تصور هستند و تنها ادراك خبر یا قضیه تصدیق است.

۱- واضح است كه اصطلاح قید در این مورد، با اصطلاح قید در دستور زبان كاملاً

تقسیم اسم باعتبار معنی

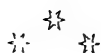
اسم باعتبار معنی بر دو قسم است :

۱- اسمی که تنها دارای يك معنی است (متحد المعنی) مانند «انسان».

۲- اسمی که دارای چند معنی است (متکثر المعنی) مانند «عین».

اسمی که دارای يك معنی باشد ، اگر بر معنی متشخصی دلالت کند- یعنی بر فرد معینی صادق باشد و بر افراد کثیرین صادق نیاید- در اصطلاح بحو بان اسم معرفه و در اصطلاح منطقیان جزئی (particulier) نامیده میشود. مانند: انوشروان، ارسطو هوشنگ، رخس، اصفهان، که هیچ يك بر افراد متعدد صادق نیستند.

اما اگر بر معنی متشخص متعین دلالت نکند ، بلکه صادق بر کثیرین باشد ، کلی (universel) و مشترك معنوی نامیده میشود. و آن کثیرین را که آن کلی بر آنها حمل شود ، افراد (les individus) یا جزئیات (les particuliers) آن کلی یا مصادیق آن کلی نامند. مانند انسان و حیوان و مثلث. مثلاً انسان دارای يك معنی است (حیوان ناطق) یعنی همیشه بهمین معنی بکار میرود و معانی مختلف ندارد (بر خلاف عین)، و مراد از آن فرد متعین متشخص مثلاً هوشنگ یا خسرو نیست، بلکه شامل افراد متعدد میشود. اسم کلی خود بر دو قسم است : متواطی (univoque) و مشکک (équivoque) (بشرحی که خواهد آمد).



اسمی که دارای چند معنی باشد ، اگر در اصل بازای معانی مختلف وضع

شده باشد (یعنی همچنانکه موضوع برای يك معنی است، موضوع برای معنی دیگر هم هست بدون علاقه بمعنی اول، بابعبارت دیگر ابتداءً بوضع علی حده برای هر يك از آن معانی وضع شده است) **مشتراك لفظی** (Homonymy) نام دارد. مانند «عین» که برای چشم و چشمه و اهل شهر و اهل خانه و انسان و دبنار و ذات و سید و رئیس لشکر و خورشید و جز آن وضع شده است، و این لفظ بین تمام آن معانی مشترك است. و مانند شیر در فارسی که بر آن حیوان زائر مقترس و نیز بر مابع تراویده از پستان اطلاق میشود، و هیچ علاقه‌ای بین آن حیوان با این مابع نیست.

اما اگر در اصل اسم را بازای معنایی وضع کرده و سپس آن را از آن معنی بمعنی دیگر نقل کرده باشند، بنحوی که معنی نخستین آن تقریباً متروک مانده باشد، و وقتی که بدون قرینه استعمال شود، فقط معنی ثانی متبادر بذهن گردد، آنرا **منقول** نامند. مانند «صلوة» که واضع اصلی آن را برای مطلق دعاء و تسبیح و رحمت وضع کرده است، و علمای شرع آن را بمعنی مجموعه‌ای از کلمات و اعمال معین بکار می‌برند، و مانند «نماز» در فارسی که در اصل بمعنی بندگی و اطاعت و پرستش و سجود و خدمتگاری و فرما برداری^(۱) بوده است و اینک بهمان معنی منقول صلوٰة بکار میرود. اسم منقول را ناقلی باید. و آن ناقل گاه اهل شرع است، و گاه عرف عام^(۲) و گاه اهل علمی مخصوص.

در صورت اول منقول شرعی، و در صورت دوم منقول عرفی، و در صورت اخیر منقول اصطلاحی نامیده میشود.

منقول شرعی مانند «صلوة» و «حج».

منقول عرفی مانند «دابه» که در اصل لغت برای هر جنبنده‌ای وضع شده است.

اما در عرف عام آن را بمعنی چارپا از قبیل اسب و استر و خر نقل کرده‌اند.

۱- برهان فاطم، تصحیح آفای دکتر محمد معین.

۲- عرف عام بمعنی عرف عموم مردم است، در مقابل عرف خاص که دسته‌ای معین را

شامل میشود.

منقول اصطلاحی مانند حجت^۱ که در اصل لغت بمعنی «غلبه بر خصم» است، و در اصطلاح علمای منطق عبارت از مجموعه تصدیقات معلومی است که کشف تصدیق مجهولی را موجب شود.

هر گاه لفظ از معنی اصلی بمعنی دیگری منتقل شود، ولی معنی اصلی متروک نباشد، بلکه متساو با گاه بمعنی اصلی استعمال شود و گاه بمعنی ثانی، استعمال آن را برای معنی اصلی (موضوع له) حقیقت نامند، و برای معنی ثانی مجاز^(۱). مانند «اسد» که در اصل برای آن حیوان مقرر شده است و سپس بمعنی شجاع هم بکار رفته. و بنا بر این معنی حقیقتش همان حیوان سبع زائر است و معنی مجازش شجاع. تبصره - باید دانست که تقسیم لفظ بجزئی و کلی، و تقسیم کلی بمتواطی و مشکک خاص اسم است. اما تقسیم بمشترک و منقول و حقیقت و مجاز اختصاص با اسم ندارد، بلکه در کلمات و ادوات نیز بافت میشود. مثلاً کلمه گاهی مشترک لفظی است مانند «خَلَقَ» که هم بمعنی «أَوَجَدَ» بکار میرود و هم بمعنی «إِفْتَرَى» و مانند «گشت» در فارسی که هم بمعنی شدن و سیورورت است و هم بمعنی اعراض کردن، چنانکه شاعر گوید:

چون از او گشتی همه چیز از نو گشت چون از او گشتی همه چیز از نو گشت

اداة مشترک مانند «من» که بمعنی ابتداء و تبعض و جز آن بکار میرود.

کلمه منقول مانند «صَلَّى».

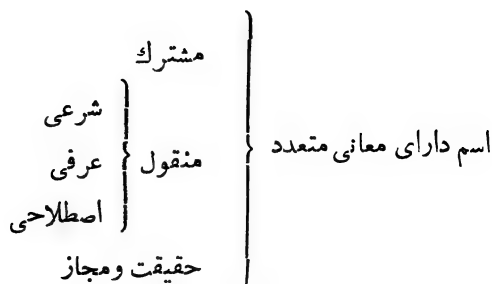
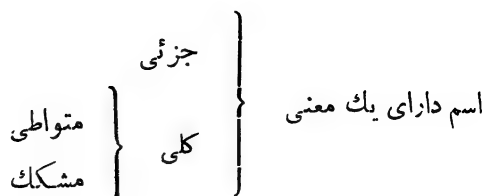
کلمه ای که در معنی حقیقی بکار رود مانند «قتل» وقتی در معنی اصلی خود استعمال شود.

۱ - «مجاز مشتق است از جاز الشیء اذا تعداه. چه لفظ چون بمعنی مجازی بکار رود در واقع از موضع اصلی خود در گذشته و تجاوز کرده است. بنا بر این مجاز با مصدر میباید، بمعنی اسم فاعل، یا اسم مکان است. با بمعنی که مکلم در آن لفظ از معنی اصلی بمعنی ثانی تجاوز کرده است (حواشی حاشیه مولی عبدالله، ص ۲۳).

کلمه‌ای که در معنی مجازی بکار رود مانند «قَتَلَ» بمعنی «ضَرَبَ ضَرْباً شَدِيداً» چون در بین الفاظ مفرد، اسم که معنی مستقل دارد و مقید بزمان خاصی نیست، بیشتر حائز اهمیت است، و در مبحث تصورات عمده سروکار منطقی با اسم است، لهذا عنوان را «تقسیم اسم» قرار دادیم.



علت اینکه اشتراك و نقل و حقیقت و مجاز در تمام الفاظ مفرد جاری است، و جزئیت و کلیت اختصاص با اسم دارد، اینست که اشتراك و نقل و حقیقت و مجاز صفت لفظ است بقیاس بامعنی‌اش. اما کلیت و جزئیت صفت معانی الفاظ است. و معنی اداة و کلمه را نمیتوان متصف بچیزی کرد، زیرا اداة و کلمه نمیتوانند محکوم علیه واقع شوند. بنابراین کلیت و جزئیت را نمیتوان بآنها اسناد داد (۱).



نسبت الفاظ یکدیگر

هر لفظی را که با لفظ دیگر بسنجیم نسبت بآن یا مترادف (synonyme) است یا متباین (divergent).

دو لفظ را در صورتی مترادف نامند که هر دو دارای یک معنی باشند. یعنی لفظ متعدد باشد و موضوع له واحد (۱). مانند «اسد» و «لیث»، «انسان» و «بشر». و در صورتی متباین نامند که معنی آنها متفاوت باشد. مانند «انسان» و «اسب». باید دانست که بسیاری از کلمات ممکن است در بادی امر مترادف بنظر برسند، در صورتی که اختلاف دقیقی در معنی آنها باشد. مانند «سیف» و «صارم». چه سیف مطلق شمشیر را گویند و صارم سیف قاطع برنده را. و همچنین است «میل» و «شوق» و «محبت» و «عشق» چه معنی آنها کاملاً یکی نیست. و میل از شوق، و محبت از عشق اعم است.

۱- «ترادف عبارت از سوار شدن کسی پشت سر دیگری است. گویی معنی مرکوب است و دو لفظ را کب بر آن معنی میباشند» (شرح شمسیه . ص ۲۶).

بخش سوم

تصویرات

مبحث کلیات

مفهوم (۱) یا تصور بر دو قسم است :

۱- مفهوم جزئی (particulier) .

۲- مفهوم کلی (universel) . (۲)

مفهوم جزئی آنست که شامل افراد متعدد (خارجی یا فرضی) نشود. یعنی بتوان افراد متعدد برایش فرض کرد. مانند مفهوم «سقراط» و «هوشنگ» و «دریای خزر» و «این درخت» و «آن میز»، و مانند تصویری که هر کس از پدر و مادر و اقارب و دوستان و آشنایان خود دارد. مثلاً برای سقراط یا هوشنگ نمیتوان افراد متعدد تصور کرد و هر دو شامل یک فرد میشوند.

بطور کلی تمام اسماء اعلام و هر اسمی که با «این» و «آن» مقید شود، بر مفهوم جزئی دلالت دارد.

مفهوم کلی آنست که فی نفسه بر افراد متعدد (خارجی یا فرضی) صادق باشد. و عبارت دیگر مفهوم کلی آنست که فی نفسه بتوان افراد متعدد برایش فرض کرد. مانند تصور «فیلسوف» و «مرد» و «دریا» و «درخت» و «میز» و «دیو» و «کیما» که هر یک از آنها شامل افراد متعدد (خارجی یا فرضی) میشود، و بتعبیر تفتازانی

۱- «مفهوم» و «معنی» و «مدلول» هر سه بربیک چیز دلالت دارد، یعنی آنچه از لفظ مستفاد میشود. و آن بلحاظ اینکه از لفظ فهمیده شده است، مفهوم، و از لحاظ اینکه از لفظ قصد شده است معنی، و از حیث اینکه لفظ بر آن دلالت داشته است، مدلول نامیده میشود. و نیز از جهت اینکه صورتی است که در قوه مدر که مرتسم شده تصور نام دارد.

۲- «universel» هم مفاهیم کلی را شامل میشود و هم الفاظ کلی را. و جمعی برخلاف قیاس «les universaux» است.

«المفهوم ان امتنع فرض صدقه علی کثیرین فجزئی والافکلی» و بقول کاتبی قزوینی «کل مفهوم فهو اما جزئی حقیقی ان امتنع نفس تصوره من وقوع الشرکه فیه أو کلی ان لم یمتنع» (۱).

قید «نفس» برای اینست که ممکن است با ملاحظه جهات خارجی و بتعقل و استدلال صدق تصور کلی بر افراد دیگر محال باشد. مانند «الله» که نفس تصور آن مانع از وقوع شرکت نیست و بهمین جهت توحید آن ذات محتاج باثبات و استدلال است، و چه بسا اقوام که بخدایان متعدد قائل بوده اند. ولی پس از اقامه دلائل و براهین بر توحید ذات الهی، عقل صدق آنرا بر ذاتی دیگر جائز نمیداند (۲).

حاج مالاهادی سبزواری فرماید:

مفهوم آب شرکه جزئی^۳ و منه مالم یا بها کلی^۴

هر یک از افرادی که کلی بر آنها صادق است، مصداق (extention) آن کلی نامیده میشود. مثلاً «سقراط» و «ارسطو» و «هوشنگ» هر یک مصداق اسان میباشند، یعنی اسان بر آنها صادق می کند.

۱- شمسیه، ص ۲۸.

۲- «فایده این قید [نفس] در تعریف کلی این است که تعریف وی جامع باشد. یعنی اگر قید نکنیم کلی را باینکه نفس تصور وی مانع نباشد از شرکت بین کثیرین، لازم می آید که بعضی از کلیات مثل شریک باری و شمس از تعریف بیرون روند. ولیکن بعد از قید، تعریف جامع خواهد بود. زیرا که مفهوم شریک باری قطع نظر از ادله توحید صادق است بر کثیرین، و همچنین مفهوم شمس، قطع نظر از خارج، صادق است بر کثیرین. زیرا که شمس وضع شده است از برای کوکب نهاری که مفقود سازد بطلوعش وجود لیل را. و این امری است کلی که صلاحیت دارد که صادق آید بر هر فردی از این کلی که در خارج یافت شود. ولیکن در خارج یافت نشده است مگر یکی» (شرح کبری. ص ۴۴)

باید دانست که جزئیت و کلیت اولاً وبالذات صفت معنی و مفهوم است، و ثانیاً وبالعرض صفت لفظ. یعنی لفظی را که دال بر معنی جزئی باشد، **لفظ جزئی** و لفظی را که دال بر معنی کلی باشد، **لفظ کلی** نامند. فی‌المثل لفظ «هوشنگ» لفظی جزئی و لفظ «انسان» لفظی کلی است. و این از باب تسمیه دال باسم مدلول است.

آنچه در منطق مورد توجه است، همان مفاهیم کلیه است. چه امور جزئی در معرض تغیر و تبدل است و اساساً موضوع هیچ علمی نتواند بود. مثلاً موضوع فزیک حرارت معینی که در آزمایشگاه ایجاد میشود، با صوت مشخصی که از فلان دستگاه در زمان معینی حاصل می‌گردد نیست، بلکه مطلق حرارت یا صوت یا نور مورد بحث است. و همچنین در هندسه از مثلث یاد ابرۀ مشخصی بحث نمیشود و خاصیت کلی تمام مثلثها و دایره‌ها مورد بحث است.



برای اینکه مفهومی کلی باشد، ضروری نیست که افراد متعدد در خارج داشته باشد. بلکه امکان فرض افراد متعدد برای آن کافی است. و از این نظر یعنی وجود افراد کلی در خارج یا عدم آنها کلی بحصر عقلی برشش قسم است بشرح ذیل:

۱- کلی که در خارج فردی ندارد و بوجود آمدن فرد آن هم محال است. مانند «شربك الباری» و «اجتماع تقیضین».

۲- کلی که در خارج فردی ندارد و بوجود آمدن فرد آن ممکن است. مانند «دریای سیماب».

۳- کلی که در خارج يك فرد دارد و بوجود آمدن فرد دیگر آن محال است و آن عبارت است از «واجب الوجود».

۴- کلی که در خارج يك فرد دارد و بوجود آمدن افراد دیگر ممکن است مانند «خورشید» (بعقیده قدما که آنها بيك خورشید قائل بودند).

مولانا فرماید :

شمس در خارج اگر چه هست فرد میتوان هم مثل او تصویر کرد
شمس جان کو خارج آمد از اثیر نبودش در ذهن و در خارج نظیر
۵- کلبی که در خارج دارای افراد متعدد متناهی است. مانند «انسان» و
«درخت» و «اسب» .

۶- کلبی که در خارج دارای افراد نامتناهی است. مانند نفوس ناطقه بشری.
تبصره - عقیده بعدم تناهی نفوس ناطقه که معتقد بعضی از حکما است، مبتنی
بر پذیرفتن سه مطلب ذیل است :

۱- بقای روح . یعنی روح پس از فسادتن نابود نمیشود و بعالم مجردات میرود.
۲- بطلان تناسخ . یعنی روح پس از خروج از بدن در کالبد حیوان یا انسان
دیگر حلول نمیکند.

۳- مطلب سوم که مهمتر از دو مطلب قبل است، اینست که عالم را بدوزمانی
نیست. چه اگر بدوزمانی داشته باشد باز نفوس ناطقه معدود خواهد بود.

فرق کلی و کلبی

چنانکه گفتیم کلی آن مفهومی است که افراد متعدد را شامل شود، و در مقابل
جزئی قرار دارد. مانند مفهوم انسان و سنگ و شجاع.

اما کل عبارت از چیزی است که مرکب از اجزاء باشد. و در مقابل جزء قرار
دارد. مانند ساعت و میز و درخت . که مثلاً ساعت دارای اجزای متعدد (فنر و پیچ و
چرخ و قاب و عقربک و) میباشد و آن اجزاء جمعی آن کل را تشکیل میدهند.
اگر چه وجه امتیاز کل و کلبی بسیار آشکار است، باز در منطق برای اینکه
مبتدیان را تصور روشنی از هر یک حاصل شود و بتوانند بخوبی آن دورا از هم باز شناسند،
و جوه امتیازی بین آن دو ذکر کرده اند بدین قرار:

۱- کلی برافراد خود قابل حمل است، در صورتی که کل بر اجزاء خود قابل حمل نیست. مثلاً مفهوم کلی انسان بر حسین و هوشنگ و خسرو و غیر آنان قابل حمل است («حسین انسان است»، «هوشنگ انسان است»). اما ساءت یا عمارت یا سر کنگبین را نمیتوان بر اجزاء حمل کرد. چنانکه نمی توان گفت «عربك ساءت است» یا «آجر عمارت است» یا «سر که سر کنگبین است».

۲- کلی ممکن است بدون فرد خارجی باشد، مانند مفهوم دریای حیوه و کیمیا و سبمرغ و انسان پنج سر. اما وجود کل مستلزم وجود اجزاء است. یعنی مثلاً تاسر که وانگبین نباشد، سر کنگبین حاصل نمیشود، و تا آجر و تیر آهن و غیره نباشد، عمارت بوجود نمی آید.

۳- کلی باز دست دادن بعضی از افراد، یا حتی همه افراد از کلی بودن نمی افتد و تغییری در آن راه نمی یابد. مثلاً از مردن و در گذشتن افراد انسان نقصانی بمفهوم انسان در ذهن عارض نمیشود، و چنانکه میدانیم افراد انسان در معرض تغیر و تبدل و کاهش و افزایش هستند. اما مفهوم انسان در ذهن ثابت است. خسروی سرخی در مدح ممدوح خود گوید:

مکرمانش بنوع مانند راست نوع باقی^۱ و شخص در گذر است

اما کل باز دست دادن چند جزء یا حتی يك جزء از اجزاء خود، ناقص میشود، یعنی دیگر آن کل سابق نیست. مثلاً چون از عمارتی آجری ببقند، اگر چه باز کل است، اما دیگر آن کل سابق نیست.

۴- وجود کل در خارج از ذهن محقق است در صورتی که وجود کلی بیرون از ذهن محل اختلاف میباشد.

کلی متواطی و کلی مشکک

کلی از حیث اینکه صدقش بر همه افراد یکسان باشد، یا یکسان نباشد، بر دو قسم است: ۱- کلی متواطی. ۲- کلی مشکک.

۱- کلی متواطی آن کلی است که بر تمام افراد یکسان صدق کند. مانند «انسان» و «اسب» و «آهن». «مثلاً» «انسان» بر حسن و حسین و هوشنگ متساویاً صادق است. و نمیتوان گفت حسن انسان تر از حسین است، زیرا انسانیت دارای درجات و شدت و ضعف نیست.

(اصل لغت تواطی بمعنی توافق است).

۲- کلی مشکک یعنی کلی که صدقش بر افراد یکسان نباشد، بلکه بطور مختلف بر افراد صدق کند. مانند «روشن» که بر خورشید و چراغ و ماه و آتش و غیره صدق می کند ولی البته روشنی همه آنها یکسان نیست و مثلاً روشنائی خورشید بمراتب بیش از چراغ است. و مانند «شیرین» و «تلخ» و «شجاع» و «زیبا».

اختلاف صدق بچندوجه است:

۱- اولیت یعنی صدق کلی بر بعضی افراد از صدق آن بر بعضی افراد دیگر متقدم باشد. بابت عبارت دیگر حصول آن معنی در بعضی افراد مقدم بر بعضی دیگر باشد، مانند وجود که بر واجب و ممکن هر دو صدق می کند، ولی صدقش بر واجب از صدقش بر ممکن مقدم است. زیرا وجود حق تعالی مقدم بر تمام ممکنات است (چه علت ذاتاً بر معلول تقدم دارد).

۲- اولویت یعنی صدق کلی بر بعضی از افراد اولی و انسب باشد از صدق آن بر بعض دیگر. مانند همان وجود که صدقش بر واجب تعالی اولی و انسب و اتم وراثت است از صدق آن بر ممکن، چه ذات واجب اقتضای وجود دارد، یعنی وجودش ضروری و عدمش محال است و حال اینکه ممکن چنین نیست. و عبارت دیگر وجود واجب قائم بذات است و وجود ممکن قسائم بغیر. و اطلاق وجود، بر قائم بخود اولی است تا بر قائم بغیر (۱).

۳- زیادت و نقصان مانند مقدار که بر ۵ ذراع و ۳ ذراع صادق است. چه مقدار در ۵ ذراع بیش از مقدار در ۳ ذراع است.

۴- شدت و ضعف مانند همان «وجود» که وجود حق تعالی اشد از وجود ممکن است. چه آثار وجود در وجود واجب اشد از وجود ممکن است (۲). و مانند روشن، و باهوش، و زیبا.



وجه تسمیه این قسم کلی بمشکک اینست که: اگر آدمی بوجه مشترک بین افراد نظر افکند، ممکن است توهم کند که آن کلی متواطی است (زیرا افراد در آن وجه اشتراک توافق دارند). و اگر بوجه اختلاف نظر افکند، چنین پندارد که آن مشترک لفظی است. یعنی گوئی لفظی است که معانی گوناگون دارد (مانند عین). پس این قسم کلی در واقع بشک اندازنده است.

تبصره ۱- زیادت و نقصان درباره کمیات است. و شدت و ضعف درباره کیفیات.

تبصره ۲- کلی مشکک را مقول بتشکیک هم گویند. مثلاً گویند حسن یا نبوغ یا هوشمندی مقول بتشکیک است.

۱- ما عدمها بیم هستی ها نما تو وجود مطلق و هستی ما

ما همه شبران ولی شیر علم حمله مان از باد باشد دمدم

۲- بنا بعقیده حکمای فهلوی که قائل بتشکیک وجود هستند:

الفهلویون الوجود عندهم مراتب ذات تشکیک نعم

نَسَبِ اربع

بین دو کلی همواره یکی از نسبت‌های چهارگانه ذیل موجود است :

۱ - تساوی - بین دو کلی در صورتی تساوی برقرار است که بر هر چه این یکی صدق کند، آن دیگری نیز صادق باشد و بالعکس . مانند : انسان و ناطق، حیوان و حسّاس، مثلث و سه ضلعی، زوج و منقسم بمتساویین، جسم و متمحیز .

مثلاً انسان بر حسن و حسین و هوشنگ و غیر ایشان صادق است (یعنی میتوان گفت: «حسن انسان است»، «حسین انسان است» و هکذا). و بر تمام این افراد که انسان صدق می‌کند، ناطق نیز صادق است. (یعنی می‌توان گفت «حسن ناطق است»، «حسین ناطق است») و بالعکس بر هر چه که ناطق صادق باشد، انسان نیز صادق است. بعبارت دیگر دو کلی در صورتی متساوی هستند که مصادیق آن دو مشترك باشد. یعنی هر چه مصداق یکی باشد، مصداق دیگری نیز باشد (حسن مصداق انسان است و مصداق ناطق نیز هست).

باز گشت تساوی بدوقضیه موجبه کلیه است . مانند «هر انسانی ناطق است» و «هر ناطقی انسان است» .

۲ - تباین - بین دو کلی در صورتی تباین است که هیچ يك از آنها بر هیچ فرد آن دیگری صادق نباشد. مانند: انسان و اسب، حیوان و سنگ، ایرانی و چینی، مثلث و مربع، موحد و مشرك، فاعل و منصوب (در عربی).

مثلاً انسان بر افرادی معین صدق می‌کند و سنگ بر آنها صادق نیست. و سنگ نیز بر افرادی مخصوص صادق است که انسان بر آنها صادق نیست.

بعبارت دیگر در کلی در صورتی متباین هستند که هیچ مصداق مشترکی نداشته باشند.

باز گشت تباین بدو قضیه سالبه کلیه است: «هیچ انسانی اسب نیست»، «هیچ اسبی انسان نیست».

۳- عموم و خصوص مطلق - بین دو کلی در صورتی عموم و خصوص مطلق است که فقط یکی از آنها بر تمام افراد دیگری صادق باشد. یا بعبارت دیگر کلیت و شمول یکی از آنها بطور مطلق بیش از دیگری باشد، یعنی هم بر آن صدق کند و هم بر غیر آن، مانند: انسان و حیوان، انسان و جسم، ایرانی و آسیائی، مثلث و شکل، مسلمان و موحد، فاعل و مرفوع (در عربی).

مثلاً انسان بر سقراط و افلاطون و حسن و پرویز و جز ایشان صادق است، و جسم نیز بر همه آنها صادق است (حسن انسان است - حسن جسم است) یعنی هر يك از افراد انسان جزو افراد جسم نیز هست. اما بر هر چه جسم صادق باشد، لازم نیست انسان هم صادق باشد. زیرا همه اجسام انسان نیستند. (مثلاً «سنگ جسم است» اما نمیتوان گفت «سنگ انسان است»).

همچنین فی المثل «هر انسانی حیوان است» ولی بدیهی است که هر حیوانی انسان نمیباشد. بلکه بعضی حیوانات انسان هستند و بعضی حیوانات انسان نیستند. باز گشت عموم و خصوص مطلق، يك قضیه موجب کلیه و يك قضیه موجب جزئیه و يك قضیه سالبه جزئیه است:

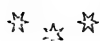
هر ایرانی آسیائی است - بعضی آسیائی ها ایرانی هستند - بعضی آسیائی ها ایرانی نیستند.

۴- عموم و خصوص من وجه - بین دو کلی در صورتی عموم و خصوص من وجه است که هر يك نسبت بدیگری از جهت اعظم (کلی تر) باشد، و از جهتی اخص (محدودتر). یعنی هر يك بر بعضی از افراد دیگری صدق کند (نه بر همه آنها). یا بعبارت دیگر

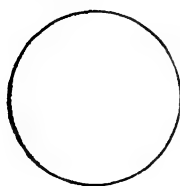
دو کلی افراد مشترک کی داشته باشند و هریک نیز دارای افراد مخصوص بخود باشد. مانند: انسان و سیاه، مسلمان و ایرانی، مسیحی و اروپائی، مثلث و متساوی الاضلاع (۱)، فعل و مبنی (در عربی).

مثلاً انسان از جهتی اعم از سیاه است، چه هم شامل انسانهای سیاه میشود و هم شامل انسانهای زرد پوست و سرخ پوست و غیره، و از جهتی هم سیاه اعم از انسان است. چه هم شامل عده ای از انسانها (سیاه پوستان) میشود و هم شامل مشک و قیر و شبه و انگشت و حیوانات سیاه و مانند آن.

مصادقهای مشترک این دو کلی، انسانهای سیاه هستند، و مصادقهای مختص انسان، انسانهای غیر سیاه، و مصادقهای مختص سیاه، مشک و شبه و جز آن.

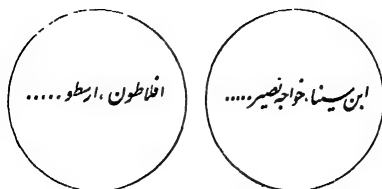


می توان نسب اربع را بصورت دوابری نشان داد، باین ترتیب:
دو دایره دو کلی متساوی بر یکدیگر منطبق هستند:



دایره انسان و دایره مطلق

دو دایره دو کلی متباین متخارج هستند:



یونانی

ایرانی

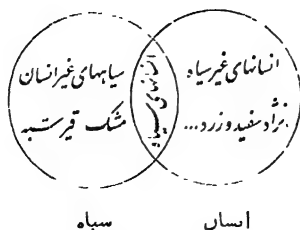
۱- منظور از متساوی الاضلاع در اینجا هر شکلی است که اضلاع آن مساوی باشد، خواه مثلث، خواه مربع، خواه لوزی، خواه کثیر الاضلاع.

دو دایره دو کلی عام و خاص مطلق متداخل هستند.



دایره انسان و حیوان

دایره‌های دو کلی عام و خاص من وجه متقاطع هستند.



نسبت بین دو نقیض

نقیض هر چیزی رفع یعنی سلب آن چیز است. مثلاً نقیض «حجر» «لاحجر» است، و نقیض «شجر» «لاشجر». اصل هر چیزی را عین گویند و رفع آن را نقیض. مثلاً «حجر» عین است، و «لاحجر» نقیض آن.

حال پس از اینکه نسبت‌های چهار گانه معلوم شد، باید دید بین نقیض دو کلی چه نسبتی وجود دارد؟

نسبت بین نقیض دو کلی متساوی، تساوی است. یعنی دو کلی که نسبت بهم متساوی باشند، نقیضشان نیز نسبت بهم متساویند. مانند: «لانا انسان» و «لانا طاق» که «هر لانا انسانی لانا طاق است» و «هر لانا طاقی لانا انسان».



بین نقیض دو کلی عام و خاص، عموم و خصوص است ولی برعکس عین. مثلاً بین «انسان» و «حیوان» عموم و خصوص مطلق است، و انسان اخص از حیوان است.

و بین «لا انسان» و «لا حیوان» هم عموم و خصوص است ولی «لا انسان» اعم از «لا حیوان» است که: «هر لایحیوانی لا انسان است (مانند سنگ) - بعضی لا انسانها لایحیوان هستند - بعضی لا انسانها لایحیوان نیستند.»

خلاصه وقتی دو کلی عام و خاص را نقیض کنیم، نقیض اخص اعم میشود، و نقیض اعم اخص.

انسان و حیوان	لا انسان و لایحیوان
(اخص) (اعم)	(اعم) (اخص)

نسبت بین نقیض دو کلی عام و خاص من وجه، تباین جزئی (عموم و خصوص من وجه، یا تباین کلی) است. و تباین جزئی یعنی سلب دو کلی از یکدیگر بنحو جزئی جایز باشد. پس تباین جزئی هم شامل عموم و خصوص من وجه میشود و هم شامل تباین کلی. و بنا بر این تباین جزئی اعم از تباین کلی است. توضیح آنکه فی المثل بین «انسان» و «سیاه» تباین جزئی است چه سلب هر یک از دیگری بنحو جزئی جایز است: «بعضی انسانها سیاه نیستند - بعضی سیاهها انسان نیستند». و بین «انسان» و «سنگ» اگر چه تباین کلی است که: «هیچ انسانی سنگ نیست - هیچ سنگی انسان نیست» ولی البته تباین جزئی هم هست، زیرا وقتی «هیچ انسانی سنگ نباشد» البته بطریق اولی بعض انسانها هم سنگ نیستند. خلاصه هر جا تباین کلی باشد، تباین جزئی هم هست.

گفتیم نسبت بین دو نقیض عام و خاص من وجه؛ تباین جزئی است. یعنی ممکن است عموم و خصوص من وجه باشد، یا تباین کلی.

وقتی که نسبت آنها عموم و خصوص من وجه باشد، مانند «حیوان» و «ابيض» که بین دو نقیض آنها «لا حیوان» و «لا ابیض» عموم و خصوص من وجه است چه «بعض لایحیوانها لا ابیض هستند، بعض لایحیوانها لا ابیض نیستند....»

وقتی که نسبت دو نقیض تباین کلی باشد، مانند «حیوان» و «لا انسان» که بین خود آنها عموم و خصوص من وجه است، و بین نقیض آنها یعنی «لا حیوان» و «انسان» تباین کلی است، که «هیچ لایحیوانی انسان نیست - هیچ انسانی لایحیوان نیست».



بین نقیض دو کلی متباین نیز تباین جزئی است یعنی گاه عموم و خصوص من وجه است، و گاه تباین کلی.

مثال عموم و خصوص من وجه «لانا انسان» و «لاحجر» که نقیض «انسان» و «حجر» هستند.

مثال تباین کلی «لا موجود» و «لامعدوم» که نقیض «موجود» و «معدوم» هستند.

جزئی حقیقی و جزئی اضافی

جزئی بدو معنی اطلاق میشود: یکی جزئی حقیقی یعنی مفهومی که شامل افراد متعدد نشود. مانند هوشنگ و تهران. دیگر جزئی اضافی یعنی آن مفهومی که اخص از مفهوم دیگر باشد. مثلاً انسان اگر چه خود کلی است اما چون آنرا نسبت به حیوان بسنجیم، جزئی اضافی است یعنی اخص از آنست.

هوشنگ هم جزئی حقیقی است، هم جزئی اضافی (لیکن بدو اعتبار)، یعنی از لحاظ اینکه یک فرد را بیشتر شامل نمیشود، جزئی حقیقی است، و از حیث اینکه اخص از انسان است، نسبت با انسان جزئی اضافی است.

خلاصه آنکه هر جزئی حقیقی جزئی اضافی هم هست ولی عکس آن بنحو کلی صادق نیست.

کلیات خمس

(ایساغوجی)

تعریف کلی و اقسام آن از حیث وجود یا عدم وجود افراد در خارج، و از حیث تساوی صدق یا عدم تساوی صدق گذشت. اکنون بتقسیم اصلی و مهم کلی می پردازیم. این مبحث را چند قرن پس از ارسطو فیلسوف معروف اسکندرائی فورفورئوس (Porphyre) تألیف کرده و آن را مقدمه باب مقولات (introduction au traité des Catégories) قرار داده است و بهمین جهت نام ایساغوجی (Isagoge) (۱) که در یونانی بمعنی مدخل و مقدمه است بر آن نهاده است (۲).

کلی در تقسیم اول بر دو قسم است:

۱- کلی ذاتی (universel essentiel)

۲- کلی عرضی (accidentel) > (

۱- در بسیاری از کتبها کلمه «ایساغوجی» را بغلط معنی کرده و وجه تسمیه نادرستی برای آن آورده اند. مثلاً بعضی آن را بمعنی کلیات خمس دانسته اند و بعضی آن را نام حکیمی که آن را تدوین کرده یا نام شاگردی که در هنگام تقریر این مطالب مورد خطاب آن حکیم بوده و مرئباً باومی گفته: «نا ایساغوجی الشان کذا» پنداشه اند و معنی حقیقی و وجه تسمیه آن همان است که در متن گفته ام.

۲- متن ایساغوجی را تریکو (Tricot) متخصص آثار ارسطو و مترجم کتب و رسالات او از زبان یونانی بفرانسه ترجمه کرده و در ۱۹۴۷ بیجاپ رسانده است و از مطالعه آن بخوبی معلوم میشود که پس از فورفورئوس تا چه حد در این باب تصرف و دستکاری و تنقیح و تهذیب بعمل آمده است.

تشخیص کلی ذاتی از کلی عرضی در شناختن کلیات خمس و در تعریف دقیق و منطقی امور حائز اهمیت مخصوص و ضروری و لازم است. چه سعی دانشمندان و محققان بر آنست که امور را بذاتیات آن تعریف کنند، نه بعرضیات. و بعبارت دیگر حتی المقدور می کوشند که معرف را بحدّ تام (La définition parfaite) که جامع تمام ذاتیات معرف است، محدود سازند. برای تحقق این منظور باید تعریف دقیق ذاتی و عرضی و وجه امتیاز قاطع آن دو را دانست تا بین آن دو التباس و اشتباه روی ندهد و یکی بجای دیگری اخذ نشود.

کلی ذاتی آن کلی است که داخل در حقیقت افراد باشد. و بتعبیر دقیق تر آن کلی است که ماهیت افراد بدان قوائم و وابسته باشد: «الذاتی هو الذی یقتقر الیه الشیء فی ذاته و ماهیته» مانند: جسم برای انسان، و حیوان برای انسان، و شکل برای مثلث، چه ماهیت انسان بدون جسمیت یا حیوانیت، و ماهیت مثلث بدون شکل بودن تحقق نمی یابد. یعنی محال است انسانی باشد بدون جسم. اما آنچه شیء در وجود بدان محتاج است (نه در ماهیت) ذاتی نیست. مثلاً انسان برای وجود احتیاج بپدر دارد، اما پدر داشتن داخل در ماهیت انسان نیست، چنانکه می توان انسانی را بدون پدر تصور کرد. اما تصور انسانی که حیوان نباشد، ممکن نیست. یا مثلاً بنا که علت فاعلی عمارت است داخل در ماهیت عمارت نیست.

کلی عرضی (۱) آن کلی است که خارج از حقیقت افراد باشد، مانند خندان و گریان و سفید پوست و مریض نسبت بآدمی. که مثلاً سفیدی پوست و مریض داخل در حقیقت آدمی نیست و ماهیت آدمی محتاج بآنها نیست. چه بسا انسانهایی که سفید پوست یا مریض نیستند. (۲)

۱- عرضی منسوب به عرض مقابل جوهر نیست، بلکه مقابل ذاتی است، یعنی امر خارج از ماهیت.

۲- اینکه گوئیم کلی یا ذاتی است یا عرضی، نحو مطلق نیست، بلکه نسبت به موضوعی است که بر آن حمل میشود بنا بر این ممکن است یک کلی نسبت بموضوعی ذاتی باشد و نسبت بموضوع دیگر عرضی.

اوصاف ذاتی - هر امر ذاتی دارای تمام اوصاف ذیل است :

۱- انفکاک امر ذاتی از افراد چه در خارج و چه در ذهن ممکن است. تا آنجا که بعضی در تعریف ذاتی گفته اند: «الذاتی هو الذی لا بمکن رفعه عن الشیء وجوداً و توهماً (۱)» مثلاً انفکاک جسمیت یا حیوانیت چه در ذهن و چه در خارج از انسان محال است. و حال آنکه انفکاک رنگ بصره یا غم یا شادی یا جوانی یا زیبایی از آن ممکن است. همچنین جدا ساختن جسم از میز یا دیوار چه در خارج و چه در ذهن محال است. اما جدا ساختن رنگ آن ممکن، چه میتوان رنگ میز یا دیوار را تغییر داد، و نیز میتوان در ذهن آنها را برنگ دیگر در آورد، مثلاً میزی را که در خارج سبز است میتوان در ذهن برنگ سرخ توهم کرد، همچنین توهم فلان حبشی با رنگ سفید ممکن است. پس سیاهی ذاتی آن نیست، یعنی اگر چه در خارج زدودن سیاهی از آن عادة امکان ندارد «که رنگی بشتن نگردد سپید» ولی برطرف ساختن سیاهی از آن در ذهن ممکن است.

۲- خاصیت دیگر ذاتی اینست که: ذاتی شیء لم یکن معللاً (۲) یعنی امر ذاتی قابل تعلیل نیست. مثلاً حیوان بودن انسان جز انسان بودن علتی نمیخواهد. چه انسان بسبب علتی خارج از ماهیت که او را حیوان کرده باشد، حیوان نیست، بلکه لذاته حیوان است. چه اگر انسان حیوان بودنش بعلتی باشد، ممکن است انسان را با فرض عدم علت، غیر حیوان فرض کنیم. و البته مراد این نیست که حیوان خود بخود بدون علت ایجاد شده باشد، بلکه مراد اینست که همان که علت انسان است، علت حیوان هم هست. علت حیوان است بسبب اینکه علت انسان است. اما اگر گفته شود علت ابتدا انسان را بوجود آورد و سپس حیوانیت را باو افاضه کرد، باطل است. چه لازم میآید که انسانیت بدون حیوانیت تقوم داشته باشد، و حیوانیت از خارج بر آن وارد شود و این محال است. (۳)

۱- بصائر، ص. ۹.

۲- منظومه، ص ۲۸.

۳- بصائر، ص. ۱۰.

اما بسیاری از امور عرضی معلل هستند. چنانکه میتوان « ضاحك بودن » انسان را تعلیل کرد و گفت: « لماذا يضحك الانسان؟ » و جواب داد که « لأنه متعجب ». همچنین اگر بگویند: « چرا انسان مریض میشود؟ » یا « چرا رنگ آدمی زرد میشود؟ » میتوان گفت بفلان علت . . . اما اگر بگویند: « چرا انسان حیوان است؟ » یا « چرا انسان جسم است؟ » نمیتوان حیوانیت و جسمیت را تعلیل کرد.

۳- امر ذاتی در نقل مقدم بر ماهیت ذوالذاتی است: « و كان ما يسبقه تعقلاً » یعنی فی المثل اول باید تصور « حیوان و ناطق » بشود، تا تصور « انسان » حاصل گردد. ولی تصور « کاتب » یا « شاعر » پس از تصور « ماهیت انسان » امکان دارد.

۴- امر ذاتی بین الثبوت است یعنی بدیهی است:

و كان ايضاً بين الثبوت له و عرضيه اعرفن مقابله
مثلاً چون بگوئیم « فلان انسان حیوان است، یا جسم است » بدیهی است
و محتاج باثبات نیست. اما اگر گفتیم « فلان انسان مهندس یا شاعر یا مریض است »
محتاج باثبات است.

همچنین سه ضلع داشتن مثلث محتاج باثبات نیست ولی تساوی مجموع زوایای
آن بادو قائمه محتاج باثبات است.



امر ذاتی باید واجد هر چهار وصف مذکور باشد، والا جز خصوصیت سوم.
یعنی تقدم در تعقل - سایر اوصاف در پاره‌ای از عرضیات نیز یافته میشود.

پس چنانکه صاحب بصائر گفته: تعریف ذاتی باینکه «الذاتی هو الذی لا یمکر
رفعه عن الشیء وجوداً و توهماً» خالی از مسامحه نیست و برای تمیز کامل ذاتی از
عرضی کافی نمیشد. چه این وصف در عرضهایی هم که لازم ماهیت هستند و جو

دارد. و عوض لازم ماهیت هم چه در ذهن و چه در خارج از شیء ممتنع الانفکاک (Inséparable) است. و بنابراین تعریف مذکور تعریف باعم است و مانع نیست. یعنی هر امر ذاتی ممتنع الانفکاک از ماهیت است ولی هر ممتنع الانفکاک از ماهیت ذاتی نیست. مثلاً سه زاویه داشتن مثلث امری عرضی است که هم در ذهن و هم در خارج از ماهیت مثلث ممتنع الانفکاک میباشد و از این قبیل است فردیت پنج و زوجیت چهار.

همچنین معلل نبودن هم گاهی در عرضیات پیدا میشود. مانند همان فرد بودن پنج و زوج بودن چهار. چه فردیت پنج بعلتی خارجی موجود نشده است. بلکه عدد پنج فی نفسه و بحسب ماهیت جز فرد نتواند بود. پس هر گاه علتی پنج را ایجاد کرد پس همانا فردیت را هم ایجاد کرده است. امانه باین معنی که فردیت را او برای پنج ایجاد کرده و بدان داده باشد.

همچنین بین الشبوت بودن هم در بسیاری از عرضیات هست. مانند سیاه بودن زنگی و سه زاویه داشتن مثلث، و همان فرد بودن پنج.

بنابراین مابه الامتیاز اصلی و حقیقی ذاتی همان تقدّمش بر ماهیت در تعقل است (۱) و بیان این مطلب آنکه هر ماهیتی که مرکب از اجزاء باشد، هنگامی در اعیان وجود می یابد که اجزائش قبلاً وجود داشته باشد (و این تقدّم اجزاء بر کل

۱- «و باشد که میان لازم بین و میان ذاتی معوم که جزء ماهیت بود اشتباه افتد؛ بسبب امتناع انفکاک تصور هر دو از تصور ماهیت. اما چون تأمل رود، تصور ذاتی بر تصور ماهیت سابق بود بر ترتیب. چه تصور آن ذاتی علت تصور ماهیت بود، و تصور ماهیت هم بر ترتیب بر تصور لازم متقدم بود، چه تصور ماهیت، علت تصور لازم باشد. مثلاً وجود اضلاع سه گانه مثلث را ذاتی است، و وجود زوایا سه گانه عرضی لازم. و چون تصور مثلث بی تصور این دو چیز نتواند بود، میان ذاتی و عرضی اشتباه افتد، چه هر دو در نظر اول منسبانه نمایند، اما چون تأمل افتد معلوم شود که تا اول شکلی که او را سه ضلع بود تصور نکنند، مثلث متصور نشود و تا مثلث در ذهن متمثل نشود زوایا سه گانه او را در ذهن نیاید. پس بنظر دویم این اشتباه زایل گردد» (اساس الاقتباس، ص ۴-۲۳)

تقدم بالذات است نه تقدم بزمان) و همچنانکه ماهیت مرکب در خارج جزو وجود اجزاء حاصل بشود، وجود ذهنی آن نیز جزو با حصول اجزاء ذهنی امکان ندارد، زیرا که « العلم صورة في الذهن مطابقة للامر الموجود ». پس اجزاء تصور در ذهن مقدم بر آن هستند، همچنانکه اجزاء وجود خارجی بر وجود خارجی تقدم دارند و بنابراین تعقل هر ماهیتی جز با تعقل اجزاء مشکل آن امکان ندارد. مثلاً باید نخست تعقل حیوان و تعقل ناطق حاصل شود، تا تعقل انسان امکان یابد.

در صورتی که تصور امر عرضی پس از تصور ماهیت ذوالذاتی امکان پذیر است یعنی چون تصویری به وسیله تصور ذاتیات آن حاصل شد، آنگاه نوبت تصور عرضیات آن میرسد (۱):

تصور ذاتیات ← تصور ماهیت ← تصور عرضیات

مثلاً فرد بودن ۳ عرض لازم است که چه در خارج و چه در ذهن رفع آن از ۳ ممکن نیست. ولی باید تصور عدد ۳ ابتداء در ذهن حاصل شود و تقوم یابد، تا نوبت تصور فرد بودن آن برسد.

همچنین تصور کاتب بالقوه برای انسان، وقتی امکان دارد که تصور انسان پیش از آن بصورت تام و کامل حاصل شود. و تصور کاتب در تعقل مقدم بر حیوان یا ناطق نتواند بود. چه ناطقیت و حیوانیت منشأ هر استعدادی است که برای انسان تصور شود. و هر يك از استعدادهای آدمی بآن دو یاییکی از آن دو باز می گردد. مثلاً کاتب یعنی آنکه بتواند بوسیله دست مافی الضمیر خود را بصورت علائمی مخصوص بر صفحه ای نقش کند، و تصور این معنی مستلزم آنست که ماهیت زنده متفکر دارای اندام را نخست تعقل کنیم تا بتوانیم کاتب را تعقل کنیم:

تصور حیوان و ناطق ← تصور انسان ← تصور کاتب

پس تصور ذاتی، مقدم بر تصور ماهیت است، و تصور عرضی، مؤخر از آن.

و همین وجه امتیاز ، وجه امتیاز حقیقی است که هیچ يك از عرضیات را در آن مشارکت نیست .

اقسام ذاتی و عرضی - کلی ذاتی بر سه قسم است :

۱- نوع (l'espèce)

۲- جنس (le genre)

۳- فصل (la différence spécifique)

و کلی عرضی بر دو قسم :

۱- عرض خاص یا خاصه (le propre).

۲- عرض عام (l'accident) .

نوع و جنس و فصل و عرض خاص و عرض عام را بر روی هم کلیات خمس (les cinq voix) نامند که در واقع کلی بمنزله جنس آنها است و هر يك بمنزله نوع آن هستند .

وجه حصر کلی بینج قسم اینست که :

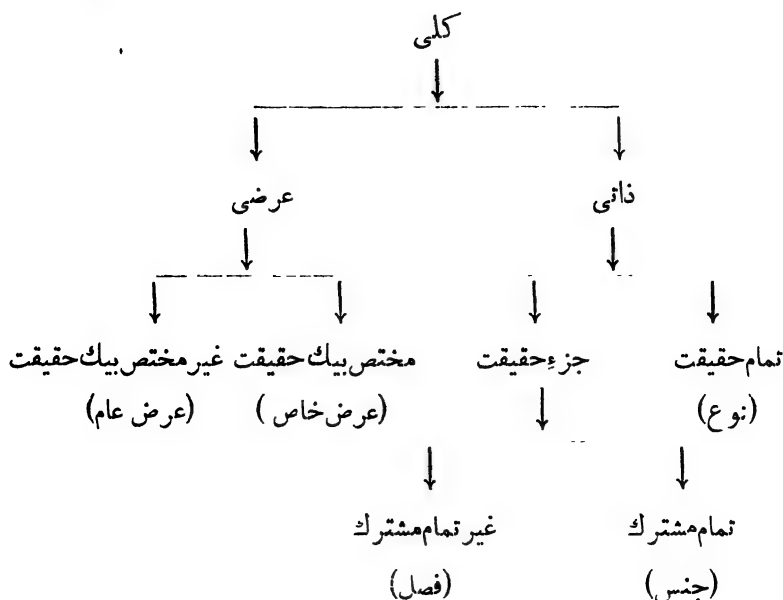
چون کلی را نسبت با افراد آن بسنجیم ، یا تمام حقیقت افراد است ، یا جزء حقیقت افراد ، یا خارج از حقیقت افراد .

آنکه تمام حقیقت افراد است نوع است .

آنکه جزء حقیقت افراد است یا تمام مشترك است . یا تمام مشترك نیست .

تمام مشترك جنس است و غیر تمام مشترك فصل .

آنکه خارج از حقیقت افراد است ، یا مختص به يك حقیقت است ، یا مختص به يك حقیقت نیست . در صورت اول خاصه است و در صورت دوم عرض عام .



اینک بشرح هر يك از کلمات مذکور می پردازیم :

۱=نوع

النوع هو الكلی المقول علی كثيرین متفقین بالحقیقة فی جواب ماهو : نوع آن کلی است که در جواب « ماهو » (*qu' est-ce que*) یعنی حقیقت آن چیست ؟ بر افراد متفق الحقیقه حمل میشود ، مانند انسان که بر افراد متکثر از قبیل حسن وحسین وهوشنگ قابل حمل است و این افراد اگرچه بعدد متکثرند ومختلف ، در حقیقت یعنی در ذاتیات متفق و یکی هستند واختلاف آنها فقط در عرضیات (رنگه بشره ، طول قامت ، جوانی وپیری ، شکل وغیره) است ، نه در ذاتیات . بنابراین چون از حقیقت و ماهیت افراد متفق الحقیقه سؤال شود ، نوع در

جواب می آید. (۱) چنانکه چون بیرسیم «حسن و حسین و هوشنگ چیستند؟» (یعنی تمام حقیقت آنها چیست؟) جواب «انسان» است و انسان بر تمام آن افراد مقول یعنی محمول واقع میشود.

در این مورد در جواب نمیتوان گفت «حیوان» زیرا که حیوان جنس است، و جنس جزء حقیقت است نه تمام حقیقت، و غرض سائل در اینجا تمام حقیقت است، و جواب باید مطابق سؤال باشد.

همچنین است «اسب» و «گاو» و «مثلث» و «دایره» و «سفیدی» و «سرخ» که هر یک از آنها نوع هستند و بر افراد متفق الحقیقه حمل میشوند. گاهی نیز نوع را چنین تعریف کنند که «نوع آنست که بر کثیری که فقط بعدد مختلف باشند حمل شود» (۲).

باید دانست که نوع حقیقی، تمام حقیقت افراد است، یعنی همه ذاتیات افراد را بیان می کند و باین جهت گاهی هم آن را چنین تعریف می کنند که: «نوع آن کلی است که تمام حقیقت افراد است». مثلاً در مفهوم انسان حیوانیت و جسم نامی

۱- هرگاه سؤال به «ماهو» درباره امر جزئی باشد، جواب نوع است. مثلاً چون پرسند «هوشنگ چیست» جواب «انسان» است.

و چون سؤال درباره امر کلی باشد، جواب حد نام است. مثلاً چون پرسند «انسان چیست؟» جواب «حیوان ناطق» است. و چون سؤال درباره امور متعدد باشد، اگر متفق الحقیقه باشند، جواب نوع است و اگر مختلف الحقیقه باشند جواب جنس است. و البته مای در «ماهو» در این موارد مای حقیقه اسب نه شارحه.

بودن و جسمیت و جوهریت همه مندرج است (۱).

۲ = چمن

الجنس هو الکلّی المقولُ علی کثیرین مختلفین بالحقیقة فی جواب ماهو : جنس آن کلی [ذاتی] است که در جواب « ماهو » بر افراد مختلف الحقیقه حمل شود (۳). مانند « حیوان » که بر انسان واسب و ماهی و گاو و غیره در جواب ماهو حمل میشود. مثلاً چون بیرسیم: «الإنسانُ والفرسُ ماهما؛» (انسان واسب چيستند، یعنی کلی تمام مشترك بين آنها چيست) جواب «حیوان» است. وافرادی که حیوان بر آنها حمل میشود، از لحاظ ذاتیات باهم اختلاف دارند. چه انسان ذاتاً ناطق یعنی مدرک کلمات و ماهی ذاتاً می تواند در آب زندگی کند. و مانند «شکل» که مربع و دایره و مثلث را شامل است و این اشکال اگر چه از حیث شکل بودن فرقی ندارند، ولی هر کدام خاصیتی ذاتی دارند که آن دیگری فاقد است.

۱- نوع و جنس و فصل را کلی ذاتی گویند. اطلاق ذاتی بر جنس و فصل که جزء ماهیت هستند بلا اشکال است. زیرا آنها جزء ذات و منسوب بدان هستند. اما درباره اطلاق ذاتی بر نوع که تمام ماهیت و حقیقت است یعنی تمام ذات است، ممکن است اشکال کنند و بگویند: ذاتی دلالت بر چیزی دارد که منسوب بذات باشد و همیشه چیزی غیر آن را نسبت دهند به ذات و نفس آن را. چه نسبت شیء بنفس جابز نیست (مثلاً می توان اشخاصی را به «محمد» نسبت داد و «محمدی» گفت. اما محمداً نمی توان بمحمد نسبت داد) و ماهیت انسان در واقع همان ذات انسان است نه غیر آن. پس نسبت بدان جائز نیست. چه انسان ذاتی انسان نیست، بلکه عین ذات است. جواب آسنکه: ذاتی که در این موارد بکار برده میشود در مقابل عرضی است و در واقع یعنی اینست که خارج از ذات نیست (بصائر، ص ۱۰- شرح کبری ص ۵۲). برای توضیح بیسر رجوع شود به شفا والمعتبر، ص ۲۲، ۲۳، ۲۴.

مثلاً مثلث ذاتاً محدود بسه خط مستقیم است، و دایره ذاتاً محدود است بخط منحنی الدوری که همه نقاطش از مرکز بیک فاصله باشد. همچنین است «رنگ» که برای سفیدی و سرخی و زردی جنس است. پس هر جنسی شامل چندین نوع میشود.

جنس تمام مشترك بین افراد است. باین معنی که و رای آن جزء مشتركی بین افراد نیست، مثلاً «انسان» و «ماهی» از لحاظ جوهر بودن و جسم بودن و نامی بودن مشترك هستند و بنابراین اگر بگوئیم هر دو جسمند، امور مشترك دیگری هم هست که نگفته ایم. اما وقتی گفتیم هر دو حیوان هستند تمام مشتركات آنها بیان شده است و حیوان بدلالب تضمن بر همه مشتركات دلالت دارد.

اقسام نوع

نوع بدو معنی بکار می رود که یکی را نوع حقیقی نامند و دیگری را نوع اضافی.

نوع حقیقی همان است که تعریف آن گذشت (مانند انسان و دایره). و همین قسم نوع است که از کلیات خمس است.

نوع اضافی آن کلی ذاتی است که در ذیل کلی دیگر قرار گرفته باشد و نسبت بدان سنجیده شود. مانند «حیوان» که نسبت به «جسم نامی» نوع اضافی است. (مراد از جسم نامی آن جسمی است که دارای رشد و نمو باشد و آن هم حیوانات را شامل میشود و هم نباتات را). و مانند «جسم نامی» که نسبت به «جسم» نوع اضافی است و هکذا.

در تعریف نوع اضافی گفته‌اند: «نوع اضافی آن کلی است که بر آن و بر غیر آن جنس در جواب «ماهو» حمل شود. مثلاً در جواب «نبات و حیوان چیستند» «جسم نامی» می‌آید و بنابراین نبات و حیوان هر دو نوع اضافی برای جسم نامی هستند. نوع حقیقی از لحاظ ذاتیات قابل تقسیم نیست و بنابراین کلی ذاتی محدودتر از آن وجود ندارد. یعنی اخص تمام کلمات است. و البته تقسیم انسان به آسیائی و اروپائی و آمریکائی یا به موحد و مشرک یا به نژادهای گوناگون همه تقسیم بعرضیات است و هر یک از این قسم‌ها را صنف گویند. همچنین تقسیم مثلث بقائم‌الزاویه و حاد الزاویه یا تقسیم آن بمتساوی الساقین و متساوی الاضلاع و امثال آن تقسیم به عرضیات است.

انسان هم نوع حقیقی است و هم نوع اضافی. باین معنی که چون آنرا نسبت بافرادی که در ذیل آن هستند بسنجیم، نوع حقیقی است (چون شامل افراد متفق الحقیقه میشود)، اما چون آن را نسبت بکلی فوق آن (حیوان) یعنی کلی که هم شامل آن میشود و هم شامل غیر آن بسنجیم، نوع اضافی است.

سلسله مراتب انواع

انواع را سلسله مراتبی است بدینقرار:

- ۱- نوع سافل یا نوع حقیقی یا نوع الانواع یعنی نوعی که در زیر آن دیگر نوعی نباشد، مانند انسان و گاو و مربع و سفیدی.
- ۲- نوع متوسط یعنی نوعی که هم بالای آن نوع باشد و هم مادون آن. مانند حیوان و جسم نامی.
- ۳- نوع عالی و آن نوعی است که مادون آن نوع باشد ولی برتر از آن نوعی نباشد، مانند جسم.

جوهر

جسم (نوع عالی)

(نوع متوسط) $\left\{ \begin{array}{l} \text{جسم نامی} \\ \text{حیوان} \end{array} \right.$

انسان (نوع سافل)

تبصره - راجع باینکه نسبت بین نوع حقیقی و نوع اضافی چیست اختلاف است. متقدمین مانند ابن سینا بر آن رفته اند که نسبت بین آن دو عموم و خصوص مطلق است. یعنی هر نوع حقیقی مانند انسان واسط و ذوزنقه نوع اضافی هم هست. زیرا هر نوعی تحت جنسی واقع شده است و جنس بر آن و بر غیر آن حمل می شود و چون آنرا نسبت بجنس مافوق آن بسنجیم نسبت بآن نوع اضافی است. اما نوع اضافی لازم نیست حتماً نوع حقیقی هم باشد. مثلاً حیوان و جسم نامی و جسم هر سه نوع اضافی هستند ولی نوع حقیقی نیستند. پس نوع اضافی اعم از نوع حقیقی است. اما متأخران بر آنند که بین نوع حقیقی و نوع اضافی عموم و خصوص من وجه است، چنانکه تفتازانی گوید: «نوع آن کلی است که بر کثرت متفقة الحقیقه در جواب «ما هو» حمل شود. و بعبارت است از ماهیتی که بر آن و بر غیر آن جنس در جواب ما هو حمل گردد. قسم اول را بقید حقیقی مختص ساخته اند و قسم ثانی را بقید اضافی. و بین آن دو [نوع حقیقی و نوع اضافی] عموم و خصوص من وجه است. زیرا هر دو بر «انسان» صادق هستند [چه انسان هم نوع حقیقی است و هم نوع اضافی] ولی در مورد «حیوان» و «نقطه» تفارق دارند. یعنی یکی بر حیوان صادق است و دیگری بر نقطه. زیرا حیوان نوع اضافی است نه نوع حقیقی، و نقطه نوع حقیقی است نه نوع اضافی».

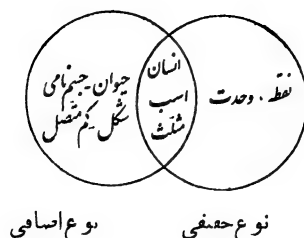
ومولی عبدالله در شرح عبارت مزبور می گوید : نوع اضافی گاه نوع حقیقی است که در تحت جنسی باشد، مانند انسان که در تحت حیوان قرار دارد. و گاه جنسی است که تحت جنس دیگر واقع است، مانند حیوان که در زیر جسم نامی است پس قسم اول هم نوع حقیقی است هم نوع اضافی، و قسم دوم فقط نوع اضافی است و نوع حقیقی نیست.

گاهی هم نوع فقط حقیقی است و اضافی نیست و آن عبارتست از نوعی که بسیط باشد و ماهیت آن را جزئی نباشد تا جنس آن شود. و برای قسم اخیر نقطه را مثال آورده اند و نقطه به چو وجه قبول قسمت نمی کند. و چون قبول قسمت نمی کند پس آن را جزئی نیست، و چون جزء ندارد پس جنسی ندارد [چه ماهیات مرکبه مانند انسان که مرکب از حیوان و ناطق است دارای جنس هستند. اما امور بسیطه دارای جنس نیستند]. و در این مطلب تأمل است. زیرا این تعریف برای نقطه دلالت دارد که آن را در خارج جزئی نیست، و حال آنکه جنس از اجزاء خارجی نیست بلکه از اجزاء عقلی است. بنابراین جایز است که نقطه دارای جزء عقلی باشد که جنس آن باشد اگر چه آن را در خارج جزئی نیست (۱).

وصاحب تعدیل المیزان در حاشیه مطلب مذکور می افزاید : « متأخران بر آنند که نسبت بین نوع حقیقی و نوع اضافی عموم و خصوص من وجه است. چه هر يك از آنها بدون دیگری موجود هستند. وجود نوع اضافی بدون حقیقی مانند انواع متوسط که همه اضافی هستند و حقیقی نیستند. زیرا همه در واقع جنس هستند. اما وجود نوع حقیقی بدون اضافی مانند حقایق بسیطه از قبیل نفس و عقل و نقطه و وحدت چه آنها انواع حقیقی هستند و انواع اضافی نیستند. چه اگر انواع اضافی باشند، بواسطه وجوب اندراج نوع اضافی در تحت جنس، مرکب از

جنس وفهل خواهند بود.

اما مادهٔ اجتماع، نوع سافل مانند انسان است [که هم حقیقی است و هم اضافی]. چنانکه در دو دایرهٔ ذیل بخوبی ملاحظه می شود:



اقسام جنسی

جنس بر دو قسم است: جنس قریب و جنس بعید.

جنس را نسبت بنوع در صورتی قریب گوئیم که اگر آن نوع را با هر يك از انواع مشارك ضمیمه كنیم و پیرسیم که چیستند، همان جنس در جواب بسابد. مثلاً حیوان جنس انسان است، و انسان در این جنس انواع مشاركی دارد (یعنی انواعی که در حیوانیت با او شريك هستند، مانند « گاو » و « شتر » و « شبر »، حال هر يك از این انواع را با انسان منضم كنیم و پیرسیم چیستند، جواب حیوان است. پس حیوان جنس قریب انسان است.

همچنین شكل جنس قریب مثلث، و رنگ جنس قریب سفیدی، و جسم نامی جنس قریب حیوان، و جسم جنس قریب جسم نامی است.

جنس نسبت بنوع در صورتی بعید است که چون آن نوع را با هر يك از انواع مشارك ضمیمه كنیم و پیرسیم چیستند همیشه در جواب نیاید. مثلاً جسم

برای انسان جنس است و انسان در این جنس انواع مشارکی دارد مانند، «شتر» و «اسب» و «درخت» و «سنگ» و غیره که همه انواع جسم هستند. حال چون پیرسیم «انسان و سنگ چیستند؟» جواب «جسم است» اما چون پیرسیم «انسان و شتر چیستند؟» جواب «حیوان» است.

پس جنس قریب بلافاصله پس از نوع قرار دارد یعنی بین آن و بین نوع کلی دیگری واسطه نیست. و بعبارت ساده‌تر جنس قریب آنستکه مستقیماً بنوع تقسیم شود.



بتقسیم دیگر جنس بر سه قسم است: جنس سافل و جنس متوسط و جنس عالی.

جنس سافل آنست که در زیر آن جنسی نباشد، بلکه نوع باشد، مانند حیوان، و شکل و رنگ.

جنس متوسط آنست که مادون و مافوق آن جنس باشد، مانند جسم نامی و جسم.

جنس عالی آنست که مادونش جنس باشد ولی برتر از آن دیگر جنسی نباشد و آنرا جنس الاجناس نیز گویند، زیرا اعم از تمام اجناس است:

جوهر (جنس عالی باجنس الاجناس)

$$\left\{ \begin{array}{l} \text{جسم} \\ \text{جسم نامی} \end{array} \right.$$
 (جنس متوسط)

حیوان (جنس سافل)

انسان (نوع)

سلسله

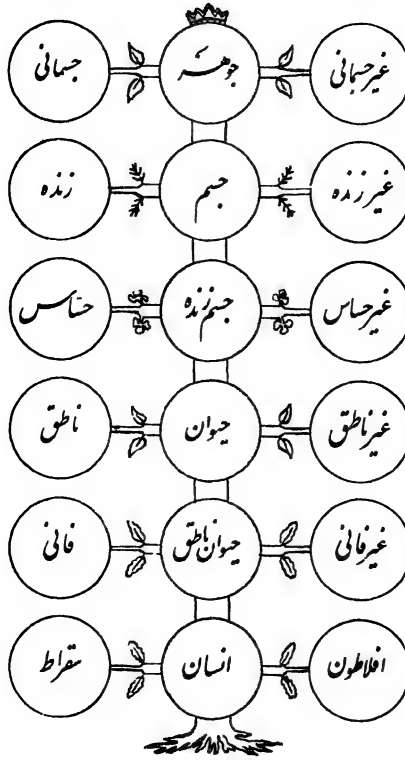
مراتب انواع واجناس

باید دانست که سلسلهٔ اجناس صعود دارند و سلسلهٔ انواع نزول. زیرا جنس يك کلی اعم از آن است. پس چون از جنسی بجنس آن برویم و سپس بجنس جنس آن، در اینجا بتدریج کلیت افزوده میشود تا بالاخره منتهی شود بجنس الاجناس یعنی جنس عالی که ورای آن جنسی نباشد. و جنس الاجناس همیشه یکی از مقولات عشر است. یعنی هر ماهیتی را تصور کنیم و آنگاه جنس آن را بنظر آوریم و سپس جنس جنس آن را و همچنان بنحو الاعم فالاعم بالا برویم یکی از مقولات عشر خواهیم رسید. اینست که مقولات عشر را اجناس غالبهٔ ماهیات گفته‌اند

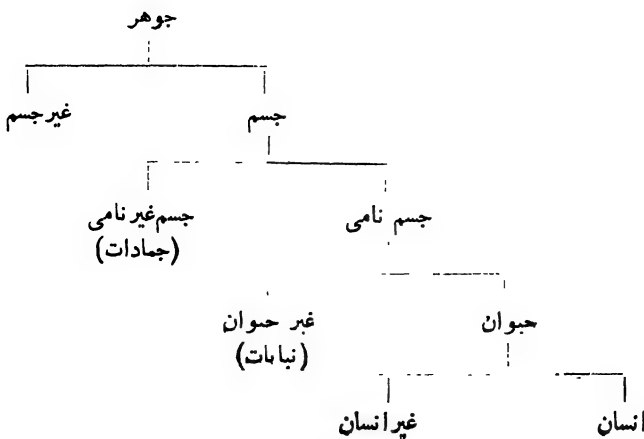
اما در مراتب انواع، نزول ملحوظ است. چون نوع يك کلی اخص از آنست (مثلاً انسان نوعی حیوان است و اخص از آن) و چون از نوعی بنوع آن ببائیم، در واقع از اعم باخص آمده‌ایم. در صورتی که وقتی جنس يك کلی را بخواهیم بطرف بالا یعنی اعم برویم. مثلاً نوع جسم نامی، حیوان است که اخص از جسم نامی است ولی جنس آن، جسم است که اعم از جسم نامی می‌باشد. پس لازمهٔ نوع اخص بودن و لازمهٔ جنس اعم بودن است. بنابراین سلسلهٔ انواع، الاخص فالأخص منظم میشود، تا بنوع الانواع منتهی شود.

برای تجسم سلسله مراتب انواع واجناس در کتب اروپائی قرون وسطی آنرا بصورت درخت می‌نمایند (۱) و شجرهٔ فورفور یوس (arbre de Porphyre) می‌نامند (شکل صفحهٔ بعد اقتباس از کوویلیه).

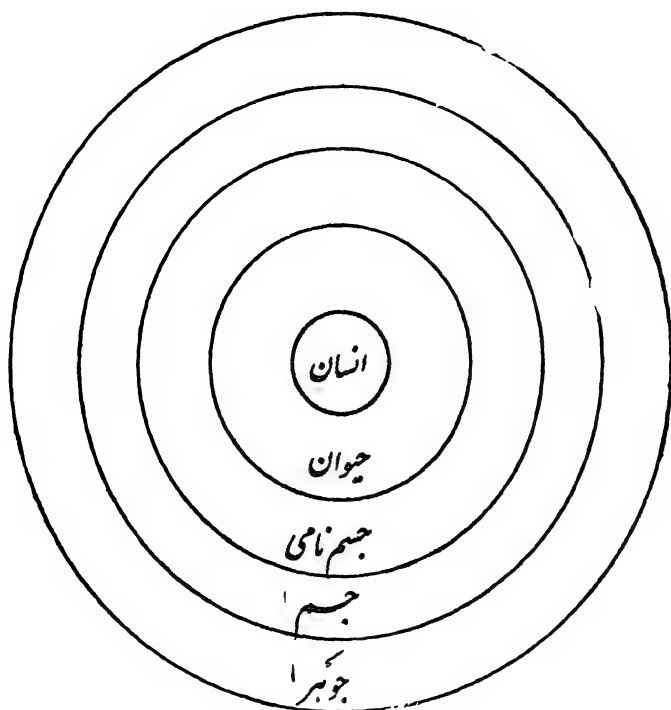
۱- در کتاب جامع الحکمین، تصحیح آقایان هانری کرن و دکر محمد معین ص ۵۳ نیز این سلسله مراتب بشکل درخت نموده شده است.



و گاهی نیز بصورت ذیل نشان میدهند که تقسیم جنس را با انواع مختلف بهتر مجسم می سازد.



دوایر متداخل ذیل نیز بوضوح مطلب را آشکار میسازد.



واینک چند مثال از مقولات دیگر:

کم	کم	کم	کیف	کیف
کم متصل	کم متصل	کم منفصل (عدد)	کیف محسوس	کیف نفسانی
کم متصل قار الذات	کم متصل قار الذات	پنج	مبصرات	غم
خط	شکل		رنگ	
خط مستقیم	منک		سفیدی	

این سلسله مراتب چه در جهت صعود، و چه در جهت نزول محدود است. یعنی

از هیچ جانبی الی غیرالنهاییه ادامه نمی یابد.

اما از جهت صعود محدود است و همیشه بجنس الاجناس منتهی میشود، چه در غیر این صورت تسلسل لازم می آید و مستلزم این میشود که مثلاً ما برای تصوّر «انسان» یا «خط مستقیم» الی غیرالنهایه تصور لازم داشته باشیم و بنا بر این هرگز قادر بتصور نباشیم و حال آنکه چنین نیست.

اما از جهت نزول اگر این کلیات حد یقف نداشته باشند، لازم می آید که ما هرگز باصناف و افراد نرسیم و همیشه در تصور کلیات بمانیم. پس ناچار در جانب نزول هم بکلیی خواهیم رسید که دیگر در ذیل آن کَلّی ذاتی نیست و اخس از تمام انواع است.

اقسام جواب ماهو

چنانکه دیدیم نوع و جنس هر دو «مقول در جواب ماهو» هستند و پس از این خواهیم دید که حدّ تامّ نیز مقول در جواب ماهو است. پس اقسام مقول در جواب ماهو، یا عبارت دیگر لفظ دال بر ماهیت (چنانکه مختصراً در صفحه ۹۷ گفته شد) سه قسم است: نوع و جنس و حدّ تامّ.

توضیح آنکه چیزی که به «ماهو» در باره آن سؤال میشود، یا یک چیز است، یا چیزهای متعدد.

و آنکه یک چیز است یا جزئی است یا کلی.

و چیزهای متعدد یا متفق الحقیقه هستند یا مختلف الحقیقه.

پس اقسام مسؤول عنّه چهار است:

۱- امر واحد جزئی (مانند هوشنگ).

۲- امر واحد کلی (مانند انسان).

۳- امور متعدد متفق الحقیقه (مانند زید و حسن و حسین و....).

۴- امور متعدد مختلف الحقیقه (مانند انسان و اسب و گاو و....).

هرگاه مسؤول عنّه يك امر جزئی باشد، یعنی هرگاه از ماهیت امری جزئی

سؤال شود، جواب نوع است که تمام ماهیت آن است. مثلاً چون بپرسیم «زید

ماهو؟» نه «من هو؟» جواب «إنسان» است. و چون پیرسیم «رخس چیست؟» جواب اسب است.

هر گاه مسؤول^۱ عنه يك امر کلی باشد، باید تمام اجزاء ماهیت آن در جواب بیاید، و آن حد تام است. مثلاً چون پیرسند «الانسان ماهو» جواب «حيوان ناطق»^۲ است که بر روی هم دلالت بر ماهیت مختص انسان دارد.

هر گاه سؤال از امور متعدد متفق الحقیقه باشد، باید تمام ماهیت آنها در جواب بیاید و آن نوع است (مانند سؤال از امر جزئی). مثلاً چون پیرسند (حسن و تقی و خسرو چیستند؟) جواب انسان است.

هر گاه سؤال از امور متعدد مختلف الحقیقه باشد، باید تمام ذاتیات مشترك بین آنها در جواب بیاید و آن جنسی است. مثلاً چون پیرسند «انسان واسب و شتر چیستند؟» آنچه صلاحیت جواب دارد آنست که دال بر تمام ماهیت مشترك بین آنها باشد و آن «حيوان» است. اما اگر بذکر برخی از ذاتیات مشترك اکتفا کنند و مثلاً در جواب «جسم نامی» بگویند، سایر ذاتیات آنها از قبیل «حساس» و «متحرك بالاراده» را ذکر نکرده اند و بنابراین جواب سؤال را بتمامی نداده اند. زیرا سؤال از تمام حقیقت مشترك بوده است نه قسمتی از آن. ولی حیوان برای «جسم ذو نفس مغتذی نامی مولد حساس متحرك بالاراده» وضع شده و بر تمام این امور بتضمن دلالت دارد و این امور تمام ذاتیات مشتركی است که بین انسان و اسب و شتر موجود است و بنابراین تمام مقومات ماهیت را در بر دارد.

اما آنچه از قبیل «حساس» و «متحرك بالاراده» است، اگر چه هر يك مساوی حیوان است که «هر حیوانی حساس است - هر حساسی حیوان است» صلاحیت بر دلالت بر ماهیت ندارد. چه حساس بوضع لغوی دلالت برشی^۳ مائی دارد که او را حس است (یعنی ماله الحس) و دلالت بر جسمیت جز بطریق التزام ندارد و آن بواسطه آگاهی ذهن است باینکه حساس در وجود جز جسم نتواند بود. و همچنین است سایر فصلها

که هیچیک «مقول در جواب ماهو» نتواند بود بلکه مقول در جواب «أی شیء» هو هستند و «واقع در طریق ماهو» با «داخل در جواب ماهو» میباشند.
پس مقول در جواب ماهو سه قسم است:

۱- آنکه در حال خصوصیت و در حال شرکت گویند، و آن نوع است که هم در جواب سؤال از يك جزئی می آید و هم در جواب سؤال از جزئیات متفق الحقیقه. و بنابراین هم بر ماهیت مختص جزئی دلالت دارد و هم بر ماهیت مشترك بین آن و جزئی های دیگری که از حیث حقیقت یعنی ذاتیات باوی متفق هستند.

۲- آنکه در حال خصوصیت تنها گویند و آن حد تام است که ماهیت مختص يك کلی را بیان می کند.

۳- آنکه در حال شرکت تنها گویند و آن جنس است که در جواب سؤال از ماهیات مختلف می آید.

خلاصه آنکه نوع هم دلالت بر ماهیت مختص دارد، هم دلالت بر ماهیت مشترك. حد تام تنها دلالت بر ماهیت مختص دارد، و جنس تنها دلالت بر ماهیت مشترك می کند (۱).

۳ = فصل

الفصل کلیّ یحمل علی الشیء فی جواب «أی شیء هو فی ذاته؟»: فصل کلیی است که در جواب «ذاتاً کدام است» می آید. و بنا براین موجب امتیاز يك نوع از

۱ - ترجمه اشارات، ص ۹ تا ۱۱ - بصائر، ص ۱۲ - اساس الاقتباس،

ص ۲۴ تا ۲۶.

انواع مشارک میشود. مانند «ناطق» (۱) (raisonnable) که فصل انسان است. یعنی موجب جدا شدن و امتیاز یافتن انسان از انواعی که با آن در حیوانیت شریکند میشود. و مانند «حساس» (sensible) که فصل حیوان است و آنرا از سایر اجسام نامی یعنی از نباتات جدا می کند. و «نامی» (۲) (animé) که فصل موجودات زنده (اعم از نبات و حیوان) است و وجه امتیاز آنها از موجودات بیجان می باشد. و «سه ضلعی» که فصل مثلث و مابه الامتیاز ذاتی آن از دیگر اشکال است.

و بهمین جهت فصل را میتوان چنین نیز تعریف کرد: «فصل آن کلی ذاتی است که شیء را از مشارکات درجنس ممتاز گرداند».

۱- واضح است که مراد از نطق، بطق ظاهر یعنی سخن گفتن و تکلم نیست، بلکه مراد نطقی باطن یا عبارت دیگر قوه عاقله است و بنابراین ناطق در سطح معادل «عاقل» است. یعنی آنکه بتواند ادراک کلیات کند و از معلوم به مجهول پی برد و حسن و قبح را بازشناسد. این سنادر معنی نطق فرماید: «و تفسیری آن بود که و راجان سخن گو یا بود، آن جان که سخن گفتن (یعنی مربوط ساختن معانی و مفاهیم یکدیگر) و نیز و خاصه اء مردمی از او آند» (دانشنامه، ص ۱۷). و خواجه طوسی در اخلاق ناصری فرماید: «نفس انسانی را از میان نفوس حیوانات اختصاص بیک قوت است که آبرافوت نطق خوانند، و آن قوت را ادراک بی آلت و نیز میان مدرکات باشد. پس چون توجه او بمعرفت حقایق موجودات و احاطه با صنایع معقولات بود، آن قوت را بدین اعتبار عقل نظری خوانند. و چون توجه او بصرف در موضوعات و نیز میان مصالح و مفاسد اعمال و اسباب صناعات از جهت تعظیم و تنظیم امور معاش باشد، آن قوت را ازین روی عقل عملی خوانند، و از جهت انقسام این قوت بدو شعبه است که علم حکمت را بدو قسم کرده اند: یکی نظری و دیگری عملی» (اخلاق ناصری، چاپ بمبئی، ص ۱۹) و سار فرماید: «اما آن خاصیت که در آن غیرا با او مدخله یس، معنی بطق است که او را سبب آن ناطق گویند. و آن نه نطق بالفعل است، چه آخر س را آن معنی نیز هست و نطق بالفعل نه. بلکه آن معنی، قوت ادراک معقولات و تمکن از نیز و رویت است» (ایضاً، ص ۲۶)

۲- در بسیاری از کتب بجای «نامی»، «ذو نفس» (یعنی صاحب نفس بانی یا حیوانی)،

و «مفتدی» بکار برده اند.

چنانکه گفتیم فصل در جواب «أی شیء هو فی ذاته؟» (ذاتاً کدام است)، می آید، بخلاف نوع و جنس که در جواب «ماهو» واقع میشوند. مثلاً شبیحی از دور دیده میشود که حرکت می کند. و مامی پرسیم «این شبیح چیست؟» جواب می دهند: «حیوان» (جنس).

سپس می پرسیم «ذاتاً کدام حیوان است؟» جواب می دهند: ناطق (فصل). یا وقتی گفتند «حیوان چیست؟»، می گوئیم «جسمی نامی». آنگاه می پرسند «چه قسم جسم نامی؟» و مامی گوئیم «حساس».

تبصره - مولی عبدالله در شرح تعریف فصل می گوید:

«کلمه ای برای ابن وضع شده است که از ممیز مضاف الیه خود از مشار کانش سؤال کند، مثلاً چون شبیحی از دور بینی و بحیوان بودنش یقین کنی، لکن بشک باشی که آیا انسان است، یا سب، می پرسی «أی حیوان هذا»، پس چیزی که مخصص و ممیز آن از مشار کانش در حیوانیت باشد، در جواب می آید «یعنی ناطق». چون این را دانستی گوئیم: در «الانسان أی شیء هو فی ذاته؟» مقصود ذاتی از ذاتیات آنست که ممیز آن از مشار کانش در شیئت باشد. پس صحیح است که در جواب «حیوان ناطق» نیز گفته شود، همچنانکه صحیح است که «ناطق» بتنهائی گفته شود. پس آمدن حد [جنس قریب و فصل قریب] نیز در جواب «أی شیء»

۱- فید «فی ذاته» برای آنست که عرضی از تعریف خارج شود. چه لفظ «أی» برای سؤال از ممیز شیء از مشارکات وضع شده است. چنانکه چون گفته شود «الانسان ای حیوان هو؟» درواقع سائل از مابه الامتياز اسان از مشارکات در حیوانیت می پرسد. پس جواش امر مختص باسان است چه ذاتی باشد و چه عرضی. مانند «ناطق» و «ضاحک» یا جز آن. و خلاصه آنکه جواب «أی» منحصر بامردابی نیست و هر ممیزی شایسته جواب است. و چون فصل برای ممیز ذاتی اصطلاح شده، فید «فی ذاته» در تعریف آن ضروری است. گاهی نیز بجای «فی ذاته»، «فی جوهره» می آورند و البته ذات و جوهر در این مورد بیک معنی است.

هو فی ذاته» صحیح است. و بنابراین لازم می آید که تعریف فصل مانع نباشد. زیرا حدّ تامّ را نیز شامل می شود. [یعنی تعریف فصل « تعریف باعمّ است] و همین اشکال را امام فخر رازی نیز در این مقام کرده است. و صاحب محاکمات چنین جواب داده که معنی «أی» اگر چه بحسب لغت برای سؤال از تمیز بطور مطلق است، لکن ارباب معقول آن را برای سؤال از ممیزی که معقول در جواب ماهو نباشد اصطلاح کرده اند و بنابراین باین ترتیب حد و جنس از تعریف خارج می شود (۱). و محقق طوسی را در این مورد مسلکی است دقیقتر و استوارتر، و آن اینست که بنا بر اصل «مالا جنس له لافصل له» ما سؤال از فصل نمی کنیم مگر پس از علم باینکه آن شیء را جنسی است. و چون شیء را بحسب جنس شناختیم، سؤال از چیزی می کنیم که آن را از مشارکات در آن جنس ممتاز سازد. پس می گوئیم: «الإنسان أی حیوان هو فی ذاته؟» و در اینجا جواب منحصر است به «ناطق» و لا غیر. پس کلمه «شیء» در تعریف فصل کنایه از جنس معلومی است که سؤال از ممیز نوع از مشارکات در آن جنس شده است. و در این صورت اشکال کاملاً مندفع است (۲).

فصل در لغت بمعنی جدا کردن است و وجه تسمیه فصل در منطق همین است که یک حقیقت را از سایر حقایق جدا می سازد، مثلاً «حیوان» انسان و غیر انسان را

۱- صاحب بصائر بر آن رفته است که «أی» هرگاه بررسی یا موجود در آید، جوابش ماهیت است. چه نا این سؤال نامذنبات پس از شیثیت وجود سؤال شده و آن همان ماهیت آنست. پس لفظ «أی شیء هو؟» و «أی موجود هو؟» یعنی «آن شیء بغیر از شیثیت وجود چیست؟». اما چون بر سر کلیانی جزئی و وجود در آید مراد طلب نمبر آن از مشارکاتش در آن کلی است.

شامل می‌شود. ولی چون « حیوان ناطق » گفتیم، انسان از انواع دیگر جدا و ممتاز می‌گردد.

فصل قریب و فصل بعید - فصل بردو قسم است: قریب و بعید.

فصل قریب فصلی است که موجب امتیاز نوع از انواع مشارک در جنس قریب بشود. مانند ناطق برای انسان، وحساس برای حیوان، و سه بعدی برای جسم، و سه ضلعی برای مثلث. که مثلاً ناطق انسان را از انواع مشارک در جنس قریب مانند ماهی واسب و گاو و... ممتاز میسازد.

فصل بعید فصلی است که موجب امتیاز نوع از انواع مشارک در جنس بعید شود. مانند حساس و نامی و سه بعدی برای انسان، و سه بعدی برای حیوان.

توضیح آنکه جسم، جنس بعید انسان است، و انسان را در این جنس انواع مشارکی است از قبیل اسب و گاو و درخت و سنگ و جز آن، و نامی موجب امتیاز انسان از سنگ و سایر اجسام غیر نامی می‌شود. پس نامی برای انسان فصل بعید است.

نسبت فصل بجنس و نوع - فصل را نسبتی با جنس است و نسبتی با نوع. باین معنی که اگر آن را با جنس بسنجیم، مقسم آنست و آن را دو قسم می‌کند. چنانکه چون ناطق را با حیوان بسنجیم، ناطق مقسم حیوان است (به حیوان ناطق، و حیوان غیر ناطق)، و همچنین سه ضلعی که مقسم شکل است (به شکل سه ضلعی، و شکل غیر سه ضلعی). اما اگر فصل را بانوع بسنجیم، مقوم است، چه نوع در حقیقت قائم بفصل است. و اگر فصل نباشد، ماهیت نوع حاصل نمی‌شود. (چگونه ممکن است ماهیت انسان بدون ناطقیت، یا جسم بدون ابعاد تحقق یابد؟).

هر فصلی که مقسم سافل باشد، مقسم عالی هم هست. مثلاً ناطق که مقسم

حیوان است، مقسم جسم نیز هست (به جسم ناطق و جسم غیر ناطق)، ولی عکس آن درست نیست. مثلاً نامی که مقسم جسم است (به نامی و غیر نامی)، دیگر مقسم حیوان، یا مقسم انسان نیست.

بالعکس فصلی که مقوم عالی باشد، مقوم سافل نیز هست، ولی عکس آن درست نیست. زیرا مقوم عالی، جزء عالی است. و عالی خود جزء سافل است. و جزء جزء است (مثلاً آجر جزء دیوار است و دیوار جزء خانه است)، پس مقوم عالی مقوم سافل است. مثلاً «سه بعدی» مقوم «جسم» است و معلوم است که مقوم «جسم نامی» و «حیوان» و «انسان» نیز هست. اما «ناطق» که مقوم «انسان» است، دیگر مقوم «حیوان» یا «جسم نامی» یا «جسم» نیست.

خلاصه آنکه مقسم سافل، مقسم عالی است، نه بالعکس، و مقوم عالی مقوم سافل است، نه بالعکس.

البته مراد از عالی در اینجا هر جنسی یا نوعی است که بالاتر از جنس یا نوعی باشد. خواه فوق آن کلی دیگر باشد، خواه نباشد. و همچنین مراد از سافل در این مورد هر جنسی یا نوعی است که تحت کلی دیگر باشد، خواه در تحت آن هم کلی باشد یا نباشد. مثلاً جنس متوسط نسبت بکلی مادون خود عالی است، و نسبت بکلی مافوق خود سافل.

تبصره - فصل «مقول در جواب ماهو» نیست. بلکه یا «واقع در طریق ماهو» است، یا «داخل در جواب ماهو».

در صورتی «واقع در طریق ماهو» است که جزء حدّ تامّ باشد. مثلاً «حیوان ناطق» که حدّ تامّ انسان است، بر روی هم مقول در جواب ماهو است. اما هر يك از «حیوان» و «ناطق» بتنهائی واقع در طریق ماهو هستند.

در صورتی «داخل در جواب ماهو» است که جزء ضمنی جنس مذکور باشد.

مثلاً در همان «حیوان ناطق» چون حیوان متضمن حساس و نامی و سه بعدی است، این فصول داخل در جواب ماهو می‌باشند. همچنین جنسهای بعید انسان از قبیل جسم نامی و جسم و جوهر نیز که مندرج در حیوان هستند، داخل در جواب ماهو می‌باشند. خلاصه جنس و فصلی که بالصراحه در حدّ تامّ مذکور هستند، هریک واقع در طریق ماهو هستند، و اجناس و فصولی که در ضمن جنس مذکور مندرج می‌باشند، داخل در جواب ماهو می‌باشند.

۴= عرض خاصّ

(یا خاصّه)

عرض خاصّ یا خاصّه عبارت از آن کلی عرضی است که اختصاص با افراد يك کلی داشته باشد. مانند «ضاحك» و «كاتب» و «مهندس» که هر سه تنها بر افراد آدمی اطلاق میشوند. و مانند «نساوی زوایای شکل با دو قائمه» که عرض خاص مثلث است. و مانند برخی از امراض که اختصاص بنوع معینی از نباتات یا حیوانات دارد. عرض خاص ممکن است همه افراد يك نوع را شامل شود. مانند «ضاحك» و «كاتب بالقوه» و ممکن است فقط برخی افراد را شامل شود مانند «كاتب بالفعل».

۵= عرض عامّ

عرض عام آن کلی است که اختصاص با افراد يك کلی دیگر نداشته باشد. مانند «سفید» نسبت بانسان. چه سفید بر بسیاری از حیوانات (مانند گربه و خرگوش و

خرس و کبوتر....) و جمادات (مانند کاغذ و گچ و شکر و....) قابل حمل است. و مانند ماشی (رونده) و مریض نسبت بانسان که بر انواع مختلف حیوانات دیگر نیز مقول واقع می‌شوند.

خاصه و عرض عام هر دو در جواب «ای شیء هوفی عرضه؟» می‌آیند. مثلاً چون پرسند «الانسان ای شیء هوفی عرضه؟» جواب ناطق «یا متمدن» یا «نورجلین» یا «ماش» و امثال آن است.

باید متوجه بود که عرض خاص بودن یا عام بودن امری نسبی است، یعنی يك کلی عرضی ممکن است نسبت بیک کلی، عرض خاص باشد و نسبت بکلی دیگر، عرض عام. مثلاً «رونده» چون نسبت بانسان سنجیده شود عرض عام آن است و چون نسبت بحیوان سنجیده شود عرض خاص است، چه مشی اختصاص بحیوان دارد.

اقسام کلی عرضی

کلی عرضی (چه خاصه و چه عرض عام) در تقسیم اول بر دو قسم است :

۱- لازم (inséparable)

۲- مفارق (séparable)

عرض لازم آن کلی است که جدا شدنش از افراد محال باشد. مانند فردیت برای سه، و سه زاویه داشتن برای مثلث.

عرض لازم (چنانکه در بحث از دلالت التزام گفته شد) گاه لازم وجود خارجی است و گاه لازم وجود ذهنی و گاه لازم ماهیت.

لازم وجود خارجی مانند احراق برای آتش، و سیاهی برای زنگی، و تساوی زوایای مثلث بادو قائمه، و تساوی زوایای دوزنقه با چهار قائمه. چه مثلاً

زنکی را در ذهن می‌توان برنگ سفید تصور کرد و بنا بر این سیاهی لازم وجود ذهنی آن نیست، بلکه تنها لازم وجود خارجی است. چه بسا افراد که تصور مثلث دارند بدون علم باینکه مجموع زوایای آن مساوی بادو قائمه است.

لازم وجود ذهنی مانند کلیت که در ذهن عارض انسان می‌شود. و مانند نوع و جنس که در ذهن عارض کلیات می‌شود. و از این قبیل لوازم ذهنی چنانکه گفته شد تعبیر بمقولات ثابیه می‌شود.

لازم ماهیت آنست که ملازم هر دو وجود باشد (چه خارجی و چه ذهنی)، مانند زوجیت شش و فردیت پنج. (۱)

لازم بتقسیم دیگر بردو قسم است:

۱- عرض لازم بین.

۲- عرض لازم غیر بین.

عرض لازم بین آنست که احتیاجی باثبات نداشته باشد، مانند همان زوجیت شش و فردیت پنج و سیاهی زنکی.

عرض لازم غیر بین آنست که محتاج باثبات باشد، مانند تساوی زوایای مثلث بادو قائمه، و تساوی زوایای دوزنقه با چهار قائمه.

عرض مفارق آنست که جدا شدنش از افراد ممکن باشد، مانند مریض و جوان و زیبا و غمگین و شادمان و امثال آن.

عرض مفارق نیز بردو قسم است:

۱- دائم.

۲- غیر دائم.

۱- این مطالب در صفحه ۶۰ و ۶۱ نیز گفته شد و در اینجا برای این که مطلب ناقص نماند،

تکرار را جایز شمردیم.

عرض مفارق دائم عرضی است که اگر چه جدا شدنش از معروض محال نیست، ولی دائمی است. مانند کسی که در تمام زندگی مریض یا فقیر باشد که مرض و فقر نسبت باو عرض مفارق دائم است.

عرض مفارق غیردائم مانند سرخی رنگ چهره در حال شرم و خشم و کودکی و جوانی.



مفهوم و مصداق

و

نسبت آندو بایکدیگر

تصور را می‌توان بدو لحاظ مورد ملاحظه قرار داد: یکی از لحاظ مفهوم (compréhension) و دیگر از لحاظ مصداق (extension). بعبارت دیگر گاه تصور را از لحاظ محتویات آن یعنی معائنی که در آن مندرج است در نظر می‌آوریم و گاه از لحاظ شمول و وسعت صدق آن.

مفهوم عبارت از مجموعه‌اموری است که در تصور مندرج است. مثلاً مفهوم انسان عبارت از «جوهر سه‌بعدی نامی حساس ناطق» است و این معانی تصورات کلی ساده‌ای هستند که بر روی هم مشکل تصور انسانند و می‌توان آنها را بر انسان حمل کرد. و مصداق عبارت از هر فردی است که آن مفهوم بر آن حمل می‌شود؛ مثلاً حسن و حسین و پرویز مصداق انسان هستند؛ همچنین هر یک از حیوانات و مثلثها مصداق حیوان یا مثلث می‌باشند.

بعضی مفاهیم را مصداقی در عالم خارج نیست (یعنی بدون فرد خارجی است) مانند مفهوم شریک‌الباری و مدینه فاضله و کیمیا و دربای جیوه.

مفهوم و مصداق ضرورتاً نسبت معکوس دارند. چه بهر نسبت که تصویری

۱- معنی تصور و مفهوم نزدیک بهم است، و حتی بجای هم نیز استعمال میشوند. ولی در این بحث مراد از مفهوم مجموع محتویات یک تصور است.

ساده‌تر و بسیط‌تر باشد یعنی اجزاء مشکل آن کمتر باشد کُلّی‌تر است و بعداً بیشتری از افراد صدق خواهد کرد و بالعکس بهر نسبت که مرکب‌تر باشد یعنی بمفهومش افزوده شود، قلمرو مصادیق آن محدودتر خواهد شد.

مثلاً چون بمفهوم اسب، نازی و سفید و جوان را بیفزائیم، یعنی مفهوم را مرکب‌تر کنیم دایره مصادیقش تنگ‌تر می‌شود و دیگر شامل اسبهای غیر نازی و سیاه و پیر نخواهد شد.

همچنین مفهوم شکل، اعم از شکل چهار ضلعی است، و شکل چهار ضلعی، اعم از شکل چهار ضلعی متساوی الاضلاع، و آن اعم از شکل چهار ضلعی متساوی الاضلاع قائم‌الزوا یا، پس افزایش مفهوم مستلزم کاهش مصداق است.

در مبحث کلیات خمس هم دیدیم که چون از جنس بطرف نوع بیائیم (یعنی فصلی بجنس بیفزائیم)، بمعنای مندرج در مفهوم افزوده می‌شود و تعداد مصادیق نقصان می‌یابد:

جوهر

جسم (جوهر سه بعدی)

جسم نامی (جوهر سه بعدی نامی)

حیوان (جوهر سه بعدی نامی حسّاس)

انسان (جوهر سه بعدی نامی حسّاس ناطق)

و این مطلب از دوایر متداخل صفحه ۱۰۷ بخوبی روشن و مجسم می‌گردد.

پس در این سلسله مراتب، انسان از حیث مفهوم غنی‌ترین و سرشارترین کلیات است و از حیث مصداق فقیرترین و محدودترین آنها.

این حکم در تمام کلیات (اعم از ذاتی و عرضی) جاری است، و اینک چند

مثال دیگر:

حيوان	آسيائي	موحد
پستاندار	خاور ميانه‌اي	مسلمان
علفخوار	ايراني	شيعه
نشخوار كننده	نهراني	اثنى عشرى

نکته شایان دقت اینست که چون مثلاً انسان و حیوان را (که نسبت آندو عام و خاص مطلق است) از لحاظ مفهوم در نظر آوریم مفهوم حیوان، مندرج در مفهوم انسان است. و چون از لحاظ مصداق ملاحظه کنیم، مصداق انسان جزء مصداق حیوان است. خلاصه اینکه از لحاظ مفهوم، اعم در اخص مندرج است و از لحاظ مصداق اخص در اعم منطوی است. و اینکه می گویند در قیاسات منطق صوری رابطه اندراج ملحوظ است البته مراد اندراج مصداقی است.



مقولات عشر

در مبحث کلیات خمس گفته شد که هر يك از سلسله اجناس بطور الاعم^۲ فالاعم متساعد می شود تا بالاخره بجنس الاجناس یعنی جنس عالی منتهی گردد. دانای یونان، معلم اول، ارسطو اجناس عالیة ماهیات مختلف را عبارت از ده مقوله (يك مقوله جوهر و نه مقوله عرض) دانسته است. و نخستین رساله ارغنون یعنی قاطیغوریاس (les Catégories) بحث از همین مقولات می کند و در متافیزيك نیز شرحی مفصل در باره این مقولات آمده است. (۱).

علت اینکه این مقولات را اجناس عالیة ماهیات نامند، اینست که معظم ماهیانی که عقول و اذهان بدان احاطه توانند یافت در تحت این ده مقوله محصور است، و گذشته از بعضی از امور معقول مانند وجود و وجوب و امکان یا چیزهائی که مبادی و نهایات بعضی انواع هستند (مانند وحدت که مبدأ عدد، و نقطه که نهایت خط است) چیزی دیگر از اعیان موجودات از این مقولات خارج نیست. یعنی هر يك از موجودات عالم در تحت یکی از این مقولات واقع است. بلکه ماهیات معدوم از قبیل

۱- «واضع منطوق، افتتاح این علم بایراد ذکر اجناس عالیة کرده است که آن را مقولات عشر خوانند. و هر چند برای متأخران آنست که تعیین طبایع کلیات چه عالی و چه سافل، و اشارت باعیان موجودات، چه جوهر و چه عرض، تعلق بصناعت منطوق ندارد؛ و تحقیق مسائل این نوع بر منطوقی نیست، [و] اشتغال باین مباحث در منطق محض تعسف و تکلف باشد، اما شبهت نیست که صناعت تحدید و تعریف و اکتساب مقدمات قیاسات بی تصور مقولات که اجناس عالیة اند، و تمیز هر مقوله از مقوله هاء دیگر متمنع باشد» (اساس الاقتباس ص ۳۴)

سیمرغ و کیمیا نیز در تحت همین مقولات واقع هستند. مثلاً سیمرغ از مقوله جوهر است و رنگی که برای آن توهم شود از مقوله کیف.

مقدمه باید دانست که هر مفهومی که بذهن آید، از لحاظ نسبت وجود و عدم بدان، از سه قسم خارج نیست:

یا وجودش ضروری و واجب، و عدمش محال و ممتنع است که آن را واجب الوجود نامند، و آن ذات اقدس الهی است که بالضروره وجود دارد و معدوم بودنش محال است؛

یا وجودش محال و ممتنع، و عدمش واجب و ضروری است که آنرا ممتنع الوجود نامند، مانند شریک الباری، و اجتماع نقیضین؛

یا هیچ یک از وجود و عدم برای آن ضرورت ندارد، یعنی هم وجودش ممکن است و هم عدمش، و آنرا ممکن الوجود نامند. مانند همه موجودات عالم یا ماسوی الله. خلاصه آنکه هر مفهومی یا وجودش واجب است، یا عدمش. یا نه وجودش واجب است، و نه عدمش.

باید دانست که ممکن الوجود، چون علت تامه برای وجود یافتنش باشد، وجودش واجب می شود. مثلاً غلیان آبی که در این ظرف است، امر ممکن است، اما چون آن را در صد درجه حرارت قرار دهند، بجوش آمدنش وجوب می یابد. ماهیات ممکنه یا ممکنات بده مقوله منقسم می شود که عبارت است از:

۱- جوهر (substance)

۲- کم (quantité)

۳- کیف (qualité)

۴- اضافه (relation)

۵- این (ou)

۶- متى (quand)

۷- وضع (situation)

۸- ملك يا جده ياله (avoir يا possession)

۹- فعل (action)

۱۰- انفعال (passion)

رسم جوهر و عرض

چون جسمی سرخ رنگ (مثلا سیب) را در نظر آورید، ملاحظه خواهید کرد که اولاً جسمی هست و ثانیاً رنگی که وابسته و قائم به بدن جسم است و آن جسم محل یا موضوع است برای سرخی، و سرخی حال در آن می باشد. و البته معلوم است که رنگ در تحقق احتیاج به جسم دارد، یعنی باید جسمی باشد تا رنگ عارض آن شود و بطفیل آن هستی یابد. ولی جسم را احتیاجی برنگ نیست. یعنی اگر رنگ سرخ از جسم زدوده شود، آن جسم از جسمیت نمی افتد، و حتی ممکن است رنگهای مختلف یکی پس از دیگری عارض جسم شود. پس با معدوم شدن رنگ، جسم معدوم نمی شود، اما اگر فرض کنیم که جسمی معدوم شود، البته رنگ آن نیز بتبع معدوم خواهد شد.

بنابر این رنگ قائم به جسم است ولی جسم قائم به چیزی نیست.

آنچه مانند جسم وجودش قائم به خود باشد و حال در چیز دیگر نباشد، جوهر (substance) نامیده میشود، و آنچه مانند رنگ وجودش قائم به دیگری یعنی حال در چیز دیگر باشد، عرض (accident) یا بتعبیر شیخ اشراق هیأت نام دارد. اینست که در رسم جوهر گفته اند: «ألجوهر هو الموجود لا فی موضوع».

یعنی جوهر ماهیتی است که چون آن را در اعیان بیابند وجود او در موضوع یعنی محل نباشد. و عبارت دیگر «قائم بخود» و باصلاح افضل الدین کاشانی «موجودنه در چیز» (۱) باشد، مانند جسم و نفس.

مراد از موضوع در این مورد محلی است که قائم بخود و مقوم حال باشد و احتیاجی بحال نداشته باشد. مثلاً جسم محل (۲) است برای رنگ و شکل و سردی و گرمی و امثال آن، و رنگ و شکل و سردی و گرمی حال در آن هستند و نیازمند و قائم و وابسته بدان، یعنی طفیلی آن می‌باشند ولی جسم قائم بخود است و بی نیاز از آنها (۳).

توضیح آنکه محل بردو قسم است: یکی محلی که در وجود محتاج بحال است و بدون حال تحقق نمی‌یابد، و دیگر محلی که محتاج بحال نیست.

محلی که محتاج به حال است، هیولی است که محل است برای صورت، و صورت حال در آن است. و البته هیولی بتنهائی بدون صورت هرگز تحقق نمی‌یابد. پس صورت و هیولی که حال و محل هستند بیکدیگر نیازمند میباشند. محلی که محتاج به حال نیست، همان جوهر است که احتیاجی به حال

۱- مصنفات افضل الدین محمد مرقی کاشانی، جلد اول، ص ۲۱۵.

۲- با مکان مشته نشود.

۳- از اینکه می‌گوئیم جسم در مکان یا در زمان یا در عرضی از اعراض است، نباید نوهم شود که جسم عرض است و مکان یا زمان یا عرض دیگر، جوهر. چه بودن شیء در مکان، یا در زمان، یا در حال شادی یا خشم معنی این نیست که قوامش بآن امور باشد. زیرا جسم چه بسا که از مکان خود مفارقت می‌جوید و قوامش باطل نمیشود و همچنین زمانهای مختلف بر او می‌گذرد و آن جسم بحال خود باقی است. بنابراین «در چیزی بودن» باشتراك لفظی بر معانی مختلف اطلاق میشود (درة التاج، ج ۳ ص ۴۷ - و شرح هداية ملاصدرا، ص ۲۵۹).

(عرض) ندارد. و این قسم محل را که مستغنی از حال است موضوع (۱) (sujet) نامند.

محل محتاج بحال : هیولی محل مستغنی از حال : جوهر	}	محل
--	---	-----

بنابر این چنانکه گفته شد، موضوعی که در رسم جوهر بکار میرود، بمعنی محلی است که بی نیاز از حال خود باشد و در واقع اخص از محل است.

☆☆☆

تبصره ۱- از اینکه در رسم جوهر گفته اند «موجودی است نه در موضوع» نباید توهم شود که وجود داخل در مفهوم و جزء آن باشد؛ زیرا مفهوم جوهر بسیط است و آنرا جزئی نیست و الاجنس عالی نتواند بود. و نیز مراد این نیست که وجود لازم جوهر است، ناهر جوهری حتماً موجود باشد. بلکه مراد این است که جوهر چون در خارج موجود باشد، وجودش حال در موضوع نباشد. و این معنی که «وجود داشتن جوهر در خارج مستلزم بودن آن در موضوع نیست» از لوازم جوهر است (۲).

۱- اطلاق موضوع بر محل مستغنی از حال (جوهر)، و بر موضوع مقابل محمول، صرفاً با شراک لفظی است. زیرا مراد از موضوع که در تعریف جوهر اخذ میشود، ماهیتی است که ماهیتی دیگر در آن موجود بود و بر او مفعول تواند بود مگر بطریق اشتقاق و هو ذوهو. مثلاً جسم که موضوع یعنی محل بر ای زردی و سرخی است، زردی و سرخی جز بنحو اشتقاق یا هو ذوهو بر جسم قابل حمل نیستند. و مراد از موضوع مقابل محمول - که در قضایا مصطلح است - ماهیتی است که ماهیتی دیگر بطریق مواطات و هو هو بر آن قابل حمل باشد.

اما هر دو موضوع در یک امر مشترك هستند و آن اینست که هر دو متصف هستند بچیزی. چه موضوع بمعنی محل متصف است باینکه چیزی در او موجود است، و موضوع مقابل محمول متصف است باینکه چیزی بر او مقول است (اساس الاقتباس، ص ۳۶)

خلاصه آنکه جوهر ماهیتی است ممکن، یعنی نسبت وجود وعدم بدان مساوی است. ولی هرگاه در خارج موجود باشد، احتیاج بموضوع ندارد.

اینست که برای رفع توهم مزبور، جوهر را چنین تعریف کرده‌اند که: «الجوهر هو المیهة التي اذا وجدت في الایان كانت لافي موضوع» یعنی جوهر ماهیتی است که چون در اعیان یافته شود، حال در موضوع نباشد. و با ذکر ماهیت، واجب الوجود از تعریف خارج میشود، چه ذات مقدسش وجود بحث است، و از طرفی باقید «اذا وجدت في الایان» صور جوهر معقولی را که مرسم در عقل است نیز شامل میشود. زیرا این جوهر «یعنی صور ذهنی» اگر چه حال در موضوع (عقل) هستند و قائم بدان می‌باشند و از این جهت عرض هستند، ولی دارای این خصوصیت هستند که چون در خارج یافته شوند، یعنی چون وجود خارجی بیابند، حال در موضوع نیستند و از این جهت جوهر هستند.

و همچنین در تعریف عرض گفته‌اند: «العرض هو المیهة التي اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع».

تبصره ۴- جائز است عرضی قائم بعرض دیگر باشد، لیکن سر انجام باید بچیزی قائم بخود یعنی بجوهر منتهی شود. مثلاً تجذب و تقعر عارض سطح میشود و سطح خود عارض جسم است و هکذا. خلاصه آنکه تمام این اعراض در جسم است. لیکن بعضی بواسطه بعضی دیگر، یعنی بعضی مباشرة در جسم هستند و برخی بواسطه.

خواص جوهر - جوهر را خواص چندی است که بعضی از آنها در برخی از اعراض نیز وجود دارد و اهم آنها دو خاصیت ذیل است:

۱- جوهر را ضدی نیست، و خود محل اضداد است. و مراد از ضدین در این مورد، دو عرض است از یک جنس که بین آن دو غایت بعد باشد و بر سبیل تعاقب در

يك موضوع حلول توانند كرد . مانند سفیدی و سیاهی (۱) .

۲- در جوهر شدت وضعف نیست. مثلاً هیچ انسانی انسان تر از انسان دیگر نمی باشد، در صورتی که بعضی از اعراض شدید تر از بعضی دیگر هستند . چنانکه سیاهی و سفیدی را از حیث شدت وضعف درجات مختلف است .

۱- اصطلاح ضدین در فضیة مانعة الجمع، باضدین در این مورد فرق دارد و اصطلاح

ضدین در فضیة منفصلة مانعة الجمع اعم از ضدین در این مورد است .

اقسام جوهر

جوهر بر پنج قسم است : ۱ - جسم ۲۰ - هیولی ۳۰ - صورت ۴۰ - نفس .
۵ - عقل .

۱- جسم - جسم جوهری است که بتوان در آن ابعاد سه گانه فرض کرد .
مراد از فرض تجویز عقلی است . و مراد از ابعاد سه گانه ، سه خط است که
بزوا بای قائمه در یک نقطه متقاطع باشند . بعبارت و اضحتر جسم «جوهری است که در
آن بتوان امتدادی فرض کرد ، و امتداد دیگری که بطور قائم امتداد اولی را قطع
کند ، و امتداد سومی که دو امتداد اول را بطور قائم قطع نماید (۱) »
بعبارت مختصر تر جسم جوهری است ممتد در جهات سه گانه و بتعبیر دقیقتر
جسم جوهری است قابل ابعاد سه گانه .

البته باید بخوبی توجه داشت که جسمیت جسم بامتداد های معین مخصوصی
که شکل جسم تابع آنها است نیست . زیرا جسم با وجود تغییر یافتن ابعاد و
امتداد های سه گانه ای که بالفعل در آن موجود است ، از جسمیت نمی افتد و با آنکه
طول و عرض و ضخامتهای مختلف عارض آن میشود ، باز جسم است . چه در هر حال
فرض ابعاد سه گانه برای آن می توان کرد .

چنانکه قطعه ای از موم را می توان با ابعاد و اشکال مختلف (مکعب ، کره ،
استوانه) در آورد و حتی با حرارت می توان بحجم آن افزود . و واضح است که
در هر حال ابعادی که پیش از آن در اطراف آن بالفعل وجود داشته از بین می رود

وابعاد و امتدادات دیگری حاصل میشود. یعنی آن قطعه موم از حیث جسم تعلیمی که عارضش شده فرق کرده نه از حیث جسم طبیعی بودن (۱). و با همه این تغییرات موم همچنان بجسمیت خود باقی است و صورت جسمیه آن (قابل ابعاد سه گانه) فاسد و متبدل نمیشود و در هر حال با آن هست (۲).

خلاصه ابعادی که فصل جسم طبیعی است، طول و عرض و ضخامت نیست که بالفعل در هر جسمی هست و در معرض تغیر و تبدل میباشد و در اجسام مختلف، مختلف میشود. بلکه همان وصف ممتد بودن در جهات سه گانه مفروض، فصل جسم طبیعی است. و از این حیث هیچ جسمی را با جسم دیگر اختلاف نیست.

۲- هیولی (۳) یا ماده (۴) و آن جوهری است که جسم بدان بالقوه است و در مقام تمثیل بمنزله چوب است نسبت به میز.

۳- صورت و آن جوهری است که جسم بدان بالفعل است. و صورت جسمیه همان قبول ابعاد است.

هیولی و صورت لازم و ملزوم یکدیگرند و هیچگاه هیولائی بدون صورت و صورتی بدون هیولی موجود نیست.

۱- جسم با شترک لفظی بر دو معنی مختلف اطلاق میشود: یکی جسم طبیعی که جوهر است، و دیگر جسم تعلیمی که عرض است و عبارت از کم مصلی است که دارای طول و عرض و ضخامت باشد.

۲- این مثال در اغلب کتب فلسفی اسلام برای وجه امتیاز بین جسم طبیعی و جسم تعلیمی آمده است. فی المثل در فنون سماع طبیعی، ص ۳۵ - معبار العلم چاپ ۱۳۲۹ مصر، ص ۱۷۰ - شرح اشارات امام فخر، چاپ ۱۲۹۰، ص ۴۴ - بصائر ص ۲۶ - درة الحاج، ج ۳ - ص ۵۳.

۳- در بعضی موارد نیز از هیولی به موضوع (نه بآن معنی که در رسم جوهر گفته شد)، یا عنصر، یا اسطفس تعبیر می کنند (فنون سماع طبیعی، ص ۳۶ و ۳۷).

۴- گاه نیز اساساً خود جسم را که مرکب از هیولی و صورت است ماده گویند.

۴- تبصره - صورت جسمیه را نباید با صورت نوعیه و شکل اشتباه کرد : فی المثل انسان و اسب و آهن از حیث صورت جسمیه (قبول ابعاد) باهم هیچ اختلافی ندارند و هر سه جسم طبیعی هستند. اما از حیث صورت نوعیه اختلاف دارند و صورت نوعیه یکی انسان است، و صورت نوعیه یکی اسب، و صورت نوعیه دیگری آهن. اما افراد بشر، از حیث صورت جسمیه (قبول ابعاد) و صورت نوعیه (انسانیت) فرقی ندارند، لیکن از حیث شکل (اندازه اعضاء مختلف و نسبت آنها بهم) مختلف هستند.

۵- نفس و آن جوهری است مجرد که در تصرف و عمل احتیاج بماده دارد. و عبارت دیگر جوهری است مجرد که مدبر ماده و متصرف در آن است.

۶- عقل و آن جوهری است مجرد که در تصرف و عمل احتیاج بماده ندارد. عبارت دیگر جوهری است مجرد که مدبر ماده و متصرف در آن نیست.



نفوس و عقول را جواهر مفارق نامند و جسم و هیولی و صورت را جواهر مادی. و هر يك از این پنج قسم جوهر یا جزوی هستند (افراد و اشخاص) یعنی افراد متعدد را شامل نمیشوند، مانند این انسان و آن درخت، و آنها را جواهر اولی خوانند، یا کلی هستند یعنی انواع و اجناسند، و انواع را جواهر ثانی و اجناس را جواهر ثالث نامند.

این بود اقسام جواهر که بحث تفصیلی درباره آنها بعهدۀ فلسفه است نه منطق.

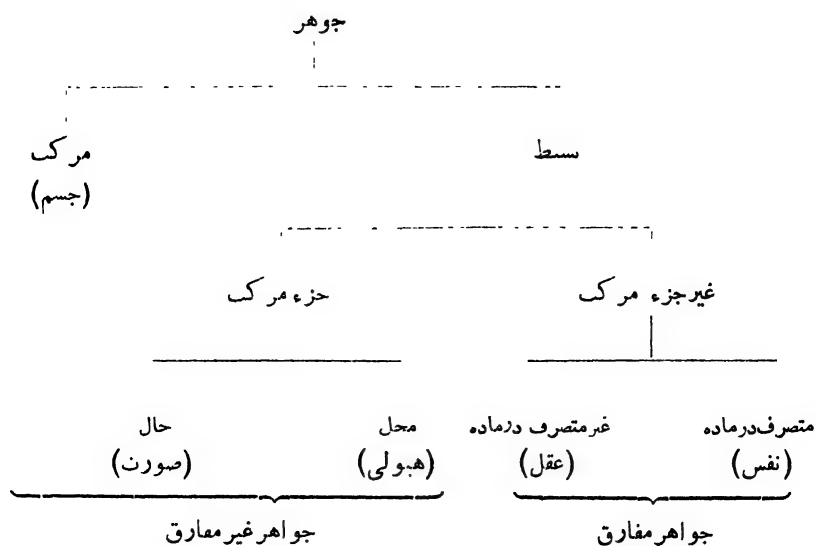


تبصره - وجه حصر جواهر را بطرق مختلف ذیل بیان کرده اند:

الف - جوهر یا بسیط است یا مرکب.

و جوهر بسیط یا جزو مرکب است، یا جزو مرکب نیست.

- آنکه جزو مرکب است یا محلّ است (هیولی)، یا حال (صورت).
 ۱ و آنکه جزو مرکب نیست (جوهر مفارق) یا متصرف در ماده است (نفس)، یا متصرف در ماده نیست (عقل).
 اما جوهر مرکب که مرکب از حال و محل است، باك قسم بیش نیست که همان جسم است (۱).



- ۱- جوهر با اصطلاح قطب سبزاری در درة الحاج آست که قائم بذات خود باشد، چه وجود و چه ماهیت، بنابراین شامل ذات الهی نیز میشود که وجود بحث است و دارای ماهیتی نیست. و این توسع در معنی جوهر چنانکه در کتاب نصریح شده است (ج ۳، ص ۴۶ و ۴۷ و ۵۰ و ۵۱) با اصطلاح جمهور مخالف است. و بنابراین ذات واجب نیز فسمی جوهر است. از طرف دیگر جسم و هیولی و صورت را که دیگران سه جوهر دانسته اند، وی تنها یک جوهر می داند که همان جسم باشد. و بنابراین «جوهر موجود بمعنی مصطلح علیه در این کتاب منقسم میشود بچهار قسم»:
 ۱- واجب الوجود. ۲- جسم. ۳- نفس. ۴- عقل.
 و وجه حصر این است که جوهر یا وجودش واجب است یا ممکن. آنکه وجودش واجب است همان ذات حق است.

ب - جوهر یا مادی است؛ یا غیر مادی (مفارق).
 و مادی یا حال است (صورت)، یا محل (هیولی)، یا مجموع حال و محل (جسم).
 و غیر مادی یا متصرف در ماده است (نفس)، یا متصرف در ماده نیست (عقل).

نشه حاشیه از صفحه قبل

و آنکه وجودش ممکن است نامتجز است یا غیر متجز.
 آنکه متجز است همان جسم است. و آنکه غیر متجز است یا متصرف در جسم و
 مدبر آن است، یا متصرف در جسم و مدبر آن نیست. آنکه متصرف در ماده است نفس است، و
 آنکه متصرف در ماده نیست عقل (درة الناج، ج ۳، ص ۵۰).
 این تقسیم بی شبهات نیست بنقسیبی که دکارت از جواهر کرده است. چنانکه بدانیم
 دکارت سه جوهر ممتاز قائل بوده است :
 نخست ذات باری که صفت آن کمال است.
 دوم جسم که صفت آن بعد است.
 سوم نفس که صفت آن فکر است (البته مراد نفس انسانی است، و با عمل در اصطلاح
 حکمای ما منطبق میشود).

اقسام عرض

ارسطو اقسام عرض را سه دانسته است و بیشتر حکمای اسلام نیز از او تبعیت کرده‌اند.

اما شیخ شهاب‌الدین سهروردی^(۱) و قطب‌الدین شیرازی^(۲) تعداد مقولات را کمتر دانسته‌اند. باین نحو که شیخ شهاب‌الدین سهروردی اقسام عرض را چهار دانسته است: کم، کیف، نسبت، حرکت.

و بنابراین بر روی هم پنج مقوله قائل است: یک مقوله جوهر و چهار مقوله عرض. و در حقیقت سایر مقولات را از اقسام نسبت (اضافه) می‌داند. قطب‌الدین شیرازی

۱- «شیخ اشراق در وجه حصر مقولات پنج گوید: ماهیتی که ورای وجود است، یا جوهر است، یا غیر جوهر یعنی هیأت [بهمان معنی عرض]، و هر هبّاتی یا ثباتش مصور است یا نیست. اگر ثباتش منصور نباشد حرکت است. و اگر ثباتش منصور باشد، یا بدون قیاس بغیر تصورش محال است که در این تصور اضافه است. و یا بدون قیاس بغیر تصورش ممکن است. و این سقّ اخیر با ذاناقابل مساوات و لامساوات و تجزی هست ناست. اگر قابل باشد کم است، و گرنه کیف. و در تلویحات می‌گوید: «می و آن و ملک و وضع در حقیقت بدون اینکه قبل از آنها اضافه تصور شود، منصور بماند بود [یعنی می مثلاً سبب شیء است بزمان و آن سبب شیء است بمکان و هکذا] پس اضافه شامل تمام این مقولات میشود و آنها دیگر اجناس عالیّه بپسند. همچنین فعل و افعال نیز از مقوله اضافه است. چه فعل حرکتی است که نسبت بفاعل داده شود، و انفعال حرکتی است که نسبت بفاعل داده شود. پس تنها اضافه استحقاق مقولیت دارد» (شرح هدایه ملاصدرا، ص ۲۶۵)

رداین مطلب در اسفار (ص ۲) از مجلد جواهر و اعراض آمده است.

در کتاب «histoire de la philosophie» تألیف «Paul Janet» و «Gabriel Séailles» نیز اعراض با سنانی کم و کیف، نوعی اضافه دانسته شده است (ص ۹۵۳).

نیز بهمین پنج مقوله که شیخ اشراق قائل بوده، قائل شده است (بدون اینکه نامی از شیخ اشراق ببرد). (۱)

پیش از اینکه بتعریف هر يك از اعراض بپردازیم، یادآور میشویم که چون تمام مقولات عشر جنس الاجناس هستند و برای هیچ يك از آنها جنسی نیست، تعریف آنها بحد امکان ندارد. چه حد تام باضمام جنس قریب بافصل قریب حاصل میشود. و در حد ناقص هم حتماً فصل قریب باید مذکور باشد. و این مقولات را جنسی نیست، و چون جنس ندارند بحکم «مالا جنس له، لا فصل له»، فصلی هم ندارند بنابراین آنچه در تعریف آنها گفته شود رسم باقصی بیس نیست.

و اینك برسم هر يك از اعراض می پردازیم.

۱ = گم

کم عرصى است که بالذات قابل مساوات و قابل لامساوات باشد. (۲) و بتعبیر

۱- ملاصدرا در شرح هدایه (ص ۲۶۴) و در اسفار (ص ۱ از مجلد حواهر و اعراض)

از قول صاحب مضارحات، صاحب بصائر و افاضل به چهار مقوله «جوهر و کم و کیف و نسبت» می داند در صورتی که در تمام معنی مقولات عشر کما بصائر و نیز در بعضی فداوسی ساوی (که اخیراً مصحح آقای محمدی دانش پژوه نجاب رسیده است)، مطلبی که دال بر این عقیده باشد، وجود ندارد. بلکه کاملاً سبب از این سنوا و چه و حکما ده مقوله قائل است.

۲- هر گاه اجزاء دو کمیت کاملاً برهم قابل انطباق باشند، آن دو مساویند. مثلاً چون دو سطح یا دو خط کاملاً برهم منطبق شوند، باهم مساویند. و این انطباق گاه خارجی است و گاه وهمی. انطباق خارجی مانند انطباق دو سطح، و انطباق وهمی مانند انطباق عدد و زمان برهم. مثلاً ۱۵ مساوی ۱۵ است، که در دو طرفین آندو بر روی یکدیگر قرار می کنند. همچنین وقتی می گوئیم روزاول بهار مساوی باروزاول پائیز است، یعنی چون امتداد این دورا در دوهم برهم منطبق سازیم مبدأ و منتهای آنها برهم قرار می گیرد (طلوع فجر بر طلوع فجر و غروب بر غروب). اما چون روز زمستان را بر روز ناستان منطبق کنیم و مثلاً طلوع فجر آنها را در ذهن برهم قرار دهیم غروب آنها برهم منطبق نیست.

دیگر عرضی است که بالذات قابل تقسیم باشد. مانند عدد و خط. مثلاً می توان گفت ۵ مساوی ۳+۲ است، و ۵ نامساوی ۷ است. همچنین هر عدد یا خطی را می توان به چند قسمت کرد (البته لازم نیست که قسمتها مساوی هم باشند) مثلاً خط ذیل به سه قسمت یا به سه قطعه تقسیم شده است :

د ج ب ا

و همچنین ۹ را می توان به سه قسمت مساوی یا به دو قسمت نامساوی (۵ و ۴) تقسیم کرد.

چون کم قابل تقسیم است، ممکن است کمی را با کم دیگر سنجید و نسبت آن دو را تعیین کرد. مثلاً ۱۸ دو برابر ۹ و سه برابر ۶ است، با فلان خط ممکن است سه برابر خط دیگر باشد.

اینکه گفتیم « کم بالذات قابل تقسیم است » برای آنست که اجسام نیز قابل مساوات و لامساوات و قابل اضافه و نقصان و قابل تقسیم هستند، اما نه بدات خود بلکه بالغیر یعنی بواسطه کمی که در آنها حال است. مثلاً می گویند این قطعه چوب مساوی آن قطعه است، زیرا که این سه متر است و آن نیز سه متر یا گویند این قطعه چوب بزرگتر از آن قطعه است، زیرا این ۵ متر است و آن سه متر. پس چوب یا پارچه یا زمین و امثال آن هم قابل مساوات و لامساوات هستند اما نه بذات خود، بلکه بواسطه طولی که حال در آنها است.

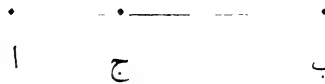
اقسام کم

کم بر دو قسم است:

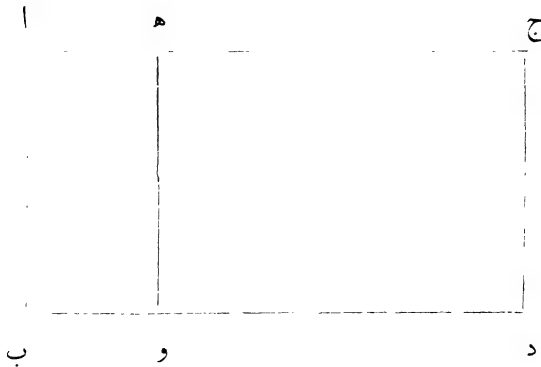
۱- کم متصل (quantité continue).

۲- کم منفصل (quantité discrète).

کم متصل کمی است که بین اجزاء آن بتوان حدی مشترك (limite commune) یافت. و مراد از حد مشترك آنست که انتهای يك قسمت و ابتدای قسمت دیگر باشد. مانند خط که فی المثل چون نقطه ج را بر روی خط ا ب فرض کنیم، آن نقطه



انتهای ا ج و ابتدای ج ب است و در واقع بین هر دو پاره خط مشترك است یعنی جزء هر دو محسوب میشود، و مانند سطح که حد مشترك بین اجزاء آن خط است.



مثلاً در مربع مستطیل فوق خط ه و حد مشترك بین دو قسمت مستطیل است. و مانند جسم تعلیمی که حد مشترك بین اجزاء آن سطح است، مثلاً مقطع کره حد مشترك بین دو قسمت آن است. و همچنین است « آن » در زمان، چنانکه « آن » ظهر حد مشترك بین دو پاره روز است. چنانکه گوئیم از صبح تا ظهر، و از ظهر تا شام.

کم متصل خود بر دو قسم است:

الف- کم متصل قار الذات.

بها- کم متصل غیر قار الذات .

کم متصل قار الذات کمی است که اجزاء آن همه باهم در يك آن موجود باشند، مانند خط. چه تمام اجزاء خط ا ب باهم موجودند . یعنی در همان آنی که يك جزء موجود است، اجزاء دیگر هم موجود است .

کم متصل قار الذات را در اصطلاح فلسفه مقدار (۱) نامند و آن موضوع علم هندسه است و آن خود بر سه قسم است: خط و سطح و جسم تعلیمی.

خط کم متصلی است که فقط ممتد در يك جهت باشد، یعنی فقط دارای طول باشد. و آن یا مستقیم است، یا منحنی.

سطح کم متصلی است که ممتد در دو جهت باشد. یعنی تنها دارای طول و عرض باشد.

جسم تعلیمی (۲) یا ثخن یا عمق یا سمک (۳) کم متصلی است که ممتد در سه جهت باشد. یعنی دارای طول و عرض و ضخامت باشد. (۴)

کم متصل غیر قار الذات، کم متصلی است که اجزایش بالفعل باهم موجود

۱- اگر چه از حیث لغوی کمیت و مقدار مترادف هستند (اساس الاقتباس، ص ۳۹ و ۴۰)

۲- اطلاق جسم بر جسم طبیعی که از انواع جوهر است، و بر جسم تعلیمی که از انواع کم است تنها با اشتراك لفظی است.

۳- اساس الاقتباس، ص ۴۱- صاحب درة الناج، بجای جسم تعلیمی بعد تام را اصطلاح قرار داده است (ج ۳، ص ۵۵ و ۵۳)

۴- بعضی گفته اند خط از حرکت نقطه، و سطح از حرکت خط در غیر جهت امتداد خود، و جسم تعلیمی از حرکت سطح در غیر جهت امتداد خود حاصل میشود. و این صرفاً تمثیل است و دور از تحقیق (اسفار، مجلد جواهر و اعراض، ص ۵۴ و ۱۱ و ۱۲) زیرا که از اجتماع نقطه که فاقد بعد است، خط حاصل ننواند شد.

نباشند. بلکه بوجود آمدن هر جزء مستلزم معدوم شدن جزء سابق باشد و آن عبارت است از زمان. چه هنگام وجود هر «آن»، آنات سابق و آنات لاحق معدوم است. پس همیشه يك آن زمان موجود است. (۱)

کم منفصل کمی است که بین اجزاء آن نتوان حد مشترکی یافت، و آن بعقیده حکمای اسلام منحصراً عبارت است از عدد. مثلاً چون ده را بدو قسمت کنیم انتهای قسمت اول ۴ است و ابتدای قسمت دوم ۵، وحد مشترکی که جزء هر دو

۱ ۲ ۳ ۴ / ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۱۰

۱- شعر معروف:

ما فان مضي و ماسألك فأن
فم فاغنم الفرصة بن العدمین
که دردیوان مسوب بحضرت علی بن ابی طالب (ع) آمده است، اشاره ای لطیف بعدم اسعرا
اجزاء زمان است. (یعنی آنچه گذشت گذشته است، و آنچه خواهد آمد کجا است؛ برخیز
و فرصت یعنی زمان حاضر را بین دو عدم - عدم ماضی و عدم مستقبل - مغنم شمار.
مولوی فرماید:

هین مگو فردا که فرداها گذشت
صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق
سال اطعنی فاتی جائع
و مرحوم ادیب پیشاوری فرماید.

کشه است نخسین دم دروده دم دیگر
ببه است حسنبن دم و ان بازسبن آس
پیشینه بود گوئی، دنباله خو هوگانی
برزادن و بر مردن افکند جهان را بن
دم گفت من دوشن اینست درنگ من
کز کشن و درودن آباد بود کیهان
افروخنه چون شد این بس سوخنه گردد آن
کاندر عدم افند گو از ضربت آن چوگان
هر ناز سبن دم را مرگ دم پیشین دان
گرزانکه زبم شاد و ورزانکه زبم پژمان

(دبوان مرحوم ادب پیشاوری - چاپ بهران ۱۳۱۲-ص ۹۲)

باشد، بین مآندو نیست (۱).

کم منفصل موضوع علم حساب است.

تبصره ۱- وحدت اگر چه مبدأ و مقوم عدد است ولی خود عدد نیست و اساساً داخل در مقوله کم نیست. چه تعریف عدد و کم بر آن صادق نیست. زیرا قابل تقسیم نیست. بنابراین کمترین عدد دو است و سلسله اعداد با آن آغاز میشود. همچنین باید دانست که نسبت وحدت با عدد، مانند نسبت نقطه با خط نیست. چه وحدت جزء عدداست و مقوم آن. در صورتی که نقطه جزء خط و مقوم آن نیست، بلکه نهایت آن است.

تبصره ۲- چون کم متصل مثلاً خط یا زمان را بچند قسمت منقسم کنیم، می توانیم از آن با کم منفصل تعبیر کنیم (فی المثل ۵ سانی متر یا ۵ ساعت) و در این مورد در حقیقت کم منفصل عارض کم متصل شده است. یعنی خط و سطح و جسم تعلیمی و زمان خود کم متصل هستند و معروض کم منفصل.

۲ = کیف

کیف عرضی است که بالذات قابل قسمت و مساوان و لامساوات نیست و تعقلش هم منوط بتعقل امر دیگر نیست. مانند سفیدی و سیاهی و حرارت و برودت و غم و

۱- ارسطو در مبحث معولات، قول را که از اجزاء چند (حروف) تشکیل مبشود نوعی کم منفصل می داند. و امام محمد غزالی نیز در معیار العلم (ص ۱۷۹) از عقده ارسطو تبعث می کند. اما غالب حکمای اسلام مثلاً خواجه طوسی (در اساس الانبیا، ص ۴۲) و ملاصدرا (در شرح هداية، ص ۲۶۶) کم منفصل بودن قول را رد کرده اند.

شادی و علم و خجلت و امثال آن که مثلاً نمی‌توان گفت غم من مساوی غم فلانکس است. زیرا چنانکه دیدیم مساوات و عدم مساوات در امور صادق است که قابل انطباق باشند و غم بر غم قابل انطباق نیست. همچنین درست نیست بگویند غم من در این مصیبت سه برابر غم من در فلان مصیبت است. زیرا مثلاً وقتی گفتیم خط اب سه برابر خط ج د است. یعنی خط ج د سه مرتبه در آن می‌گنجد و واضح است که غم بر غم قابل گنجاندن و منطبق ساختن نیست. همچنین يك سفیدی را نسبت بسفیدی دیگر نمیتوان مساوی یا بیشتر یا کمتر دانست (بلکه باید گفت مشابه و مماثل، و اشد و اضعف است). چه تساوی و بیشتری و کمتری خاص کمیات است. (۱). پس در تعریف کیف باز کر اینکه «بالذات قابل قسمت و مساوات و لامساوات نیست» کمیت از تعریف خارج میشود، و باقی‌دانکه «تعقلش منوط بتعقل امر دیگر نیست» سایر مقولات از تعریف بیرون می‌رود.

کیف بر حسب استقرار بر چهار قسم است بدین ترتیب:

الف - کیفیات محسوس یعنی کیفیانی که یکی از حواس درک شود، و آن بعقیده قدما بر پنج قسم است:

۱- بوهم نشود که چون حرارت را با میزان الحرارة اندازه می‌گیرند، از مقوله کمیات است. چه حرارت خود فی حد ذاته قابل مساوات و لامساوات نیست و نمیتوان آنرا مستقیماً اندازه گرفت. و آنچه قابل اندازه‌گیری است طول سون جیوه‌ای است که بر اثر حرارت انبساط یافته و البته طول از مقوله کمیات است. پس وقتی گوئیم حرارت این اطاق دو برابر آن اطاق است، منظور این است که طول ستون جیوه در این اطاق دو برابر طول ستون جیوه در آن اطاق است. و همچنین صحیح و دقیق نیست گفته شود حرارت این اطاق بیش از آن اطاق است و تعبیر دقیق آنستکه گفته شود حرارت این اطاق شدیدتر از اطاق دیگر است.

همچنین ثقل و خفت از کیفیاتست نه از کمیات. چه ثقل هم مستقیماً قابل اندازه‌گیری نیست و اندازه‌گیری آن بالعرض یعنی بواسطه درجاتی که زبانه ترازو نشان می‌دهد امکان دارد.

۱- مبصرات که عبارتند از رنگها و اشکال و روشنائی ها. ۲- مسموعات که عبارتند از اصوات. ۳- مشمومات. ۴- ملموسات. ۵- مذوقات .

ب - کیفیات نفسانی یعنی کبفیهائی که در نفس حاصل شود. مانند غم و شادی و شرم و علم و غضب و دوستی و عداوت و حسد و امثال آن.

از کیفیات نفسانی آنچه سریع الزوال باشد ، یعنی راسخ نباشد ، حال (disposition) نامیده میشود ، مانند غضب شخص حلیم. و آنچه بطیء الزوال باشد ، ملکه (état) نامیده می شود. مانند غضب در کسی که باصطلاح «عصبانی مزاج» باشد ، یعنی غضب در او راسخ و ثابت باشد و مانند ملکه کتابت و علم کسی که ممارست داشته باشد و حقد و حقوق و حسد و شجاعت شجاع اینست که گاه فضائل اخلاقی را ملکات اخلاقی گویند

ج - کیفیات استعدادی مانند بنیه قوی داشت ، یعنی استعداد دفع امراض و عدم قبول آن ، و غلیل المزاج بودن (یعنی استعداد برای ابتلاء بامراض داشتن) .

د - کیفیات مختص بکمیات یعنی کیفیاتی که تنها عارض کمیات می شود. مانند استقامت و انحناء که عارض خط میشود ، و مثلث بودن و مربع بودن که عارض سطح میشود ، و مخروط بودن و مکعب بودن که عارض جسم تعلیمی میشود ، و زوجیت و فردیت که عارض عدد میشود .

۳ = این

این عبارت از بودن جسم است در مکان خود ، یا عبارت از عرضی است که بواسطه بودن جسم در مکان معین عارض آن میشود . مانند « بودن حسن در خانه » و « بودن آب در کوزه » .

این گاه حقیقی است و گاه غیر حقیقی.
 این حقیقی آنست که مکان خاص متمکن باشد بنحوی که با آن متمکن در
 آن مکان غیري نگنجد مانند بودن آب در کوزه هنگامی که کاملاً پر آب باشد.
 این غیر حقیقی آنست که اجسام دیگر نیز در آن بگنجد. مانند بودن
 حسن در خانه.

۴ = همتی

متی عبارت از بودن شیء است در زمان معین و بعبارت دیگر عرضی است
 که بواسطه بودن شیء در زمان معین عارض آن می شود مانند بودن ابن سینا در
 قرن چهارم و پنجم هجری
 زمان هم گاه حقیقی است و آن در صورتی است که دو طرف آن مطابق حال
 حدوث و فناء شیء متزامن باشد. مانند بودن آدمی در مدت عمر خود. و گاه غیر
 حقیقی و آن زمانی است محیط بر زمان حقیقی. مانند بودن شخص در قرن فلان،
 یا هزاره فلان.

ممکن است امور بسیار در يك زمان مشترك باشند. مانند وقایع بسیاری
 که در يك وقت اتفاق می افتد و مانند افراد معاصر و همزمان که همه در يك ظرف
 زبان هستند. اما اشتراك در این حقیقی امکان ندارد، یعنی مثلاً مکانی را که
 سیمی اشغال کرده، سیمی دیگر یا هیچ جسم دیگر نمی تواند اشغال کند. چه تداخل
 لازم می آید و آن محال است.

باید دانست که مقوله این و متی در واقع دال بر مکان معین جسم و زمان
 معین امور هستند یعنی دال بر آن هستند که شیء در چه زمانی و در چه مکانی

واقع هستند (۱) نه دالّ بر حقیقت مکان و زمان (مکان و زمان خود در ذیل مقوله کم واقعند و البته دیگر خود مقوله‌هائی که مقابل کم باشند نیستند. و بنابراین ترجمه این دو مقوله در کتب اروپائی به «lieu» و «temps» خالی از مسامحه نیست).

۵ = وضع

وضع عبارتست از نسبت اجزاء جسم یکدیگر، و نسبتی که آن اجزاء را با اجسام مجاور باشد. مانند ایستاده بودن و نشسته بودن و پشت خوابیده بودن، مثلاً چون کره بگردد محور خود بچرخد، در این آن تغییری رخ نمی‌دهد بلکه تنها وضع آن تغییر می‌یابد. اینست که حرکت کره را بدور محور خود حرکت وضعی نامند.

۶ = جدّه یا ملک یا له

جدّه یا ملک یا له یعنی بودن چیزی دیگر را. مانند علم و شجاعت و صحت و جمال و مال و فرزند و لباس و امثال آن حسن را. چنانکه گوئیم حسن دارای علم

۱- «و لفظ آن ومی برای این دو مقوله از آن جهت نهاده اند که این دو لفظ استفهام است از مکان متمکن و زمان متزمن، و به دال بر حقیقت مکان و زمان است، و نه بر حقیقت متمکن و متزمن. پس این دو لفظ مطابق برین الفاظ است در لغت عرب این معانی را» «اساس الاقتباس، ص ۵۱). خلاصه اینکه متمکن جوهر است، و مکان (چه بعقیده ارسطو سطح باطن حاوی باشد که تماس است با سطح خارجی محوی، و چه بعقیده افلاطون بعد مجرد باشد) کم متصل است، و نسبت متمکن ب مکان مخصوص (یعنی بودن در فلان مکان معین) این است.

است، یا دارای شجاعت است، یا لباس دربر دارد، یا زن و فرزند دارد. و آن را چون از لحاظ دارنده در نظر بگیریم به «داشتن» و «دارا بودن» تعبیر می‌شود و چون از لحاظ شیء داشته شده در نظر آوریم، به «ازدیگری بودن» تعبیر می‌گردد. (۱)

۷ = فعل

فعل (بأن يفعل) عبارت از تأثیر تدریجی چیزی است در چیز دیگر مانند گرم کردن آتش آب را، و بریدن نجار چوب را.

۸ = انفعال

انفعال (بأن ینفعل) عبارت از تأثیر تدریجی چیزی است از چیز دیگر، مانند گرم شدن آب، یا بریده شدن چوب.

۹ = اضافه

اضافه عبارت از ماهیتی است که تعقل و تصور آن منوط بتصور امر دیگر باشد. مانند پدری و برادری و برتری و امثال آن، چه پدری یعنی داشتن فرزند، پس تصور پدری بدون تصور فرزندی محال است.

اضافه در دوامر متضایف گاه از یکنوع است، مانند مشابَهت و تضاد و موازات. که مثلاً چون حسن مشابَه حسین باشد، حسین نیز مشابَه حسن است، و اضافه از هر دو طرف یکی است. و این قسم اضافه را اضافهٔ متکرره خوانند. و گاه از یکنوع نیست مانند پدری و علیت و برتری. چه وقتی حسن پدر حسین باشد، حسین پسر حسن است، و اضافه از هر دو طرف یکی نیست، یا اگر الف علت ب باشد، ب معلول الف است. و نسبت از یک طرف علیت است و از طرف دیگر معلولیت، و این قسم اضافه را اضافهٔ غیر متکرره خوانند.

از خواص اضافه آنست که همهٔ مقولات را عارض تواند شد:

عارض جوهر مانند پدر و پسر.

عارض کمیت مانند کوتاه‌تر و بلندتر (در خط)، و موازات (در خط و سطح)، و کمتر و بیشتر (در عدد).

عارض کیف مانند سردتر و گرم‌تر و سیاه‌تر و سفیدتر، و عالم‌تر و زیرتر و سخت‌تر و منحنی‌تر.

عارض مضاف مانند دوست‌تر.

عارض این مانند برابر و بالا و پایین.

عارض متی مانند متقدم و متأخر.

عارض وضع مانند منتصب‌تر و مستلقی‌تر.

عارض ملک مانند غنی‌تر.

عارض فعل مانند برنده‌تر و سوزنده‌تر.

عارض انفعال مانند بریده‌تر و سوزیده‌تر.



شاعری هر ده مقوله را در شعر ذیل جمع کرده است :

بدورت بسی عاشق دل شکسته سیه کرده جامه بکنجی نشسته
و دیگری گفته است:

گل بیستر دوش در خوشتر لباسی خفته بود
یک نسیم از کوی جانان خاست خر متر شکفت

۱۳۳ ۱۳۴

اگر چه بعضی خواسته اند، این ده مقوله را بحصر عقلی ثابت کنند، اما گویا
دلیلی جز استقراء بر آن نباشد. یعنی آنچه در ماهیات مختلف تفحص واستقصاء
کرده اند، مقوله ای دیگر نیافته اند.



معرف

چنانکه پیش از این گفتیم معانی یعنی صور عقلی و ذهنی یا بدیهی و بین و ضروریند که در این صورت مستغنی از اکتساب هستند (یعنی از تصورات دیگر حاصل نمیشوند)، یا غیر بدیهی و غیر بین و نظری که محتاج یا کتساب می‌باشند.

قسم اول مانند تصور وجود و حرارت و برودت و سباهی و سفیدی و تارکی و روشنایی و شادی و غم و ترس و سیری و گرسنگی که همه بین و اولی‌التصور هستند.

قسم دوم مانند تصور درخت و حیوان و کثیرالاضلاع و دایره و نفس و فرشته و امثال آن. و این قسم تصورات بابد از تصورات بین با از تصورات معلوم (که بالاخره

در تحلیل منجر به تصورات بین می‌شوند) مستفاد شوند. و چنانکه پیش از این گفته شد مجموع تصورات معلومی که موجب کشف تصور مجهولی شود معرف (۱)

(définissant) یا تعریف (définition) (۲) نام دارد، و آن تصور مجهولی که بوسیله

تصورات معلوم روشن می‌گردد، معرف (défini) نامیده میشود. مثلاً چون کسی نداند زرافه چیست، و ما در تعریف آن بگوئیم: « حیوانی است علفخوار و سمدار

۱- ابن‌سنا در اوایل منطق شعامی فرماید اسم جامعی که هم شامل حد باشد و هم شامل رسم و هم شامل اقسام دیگری که مفید بصورش است، وجود ندارد با ما نرسیده است. و از همین جا معلوم می‌شود که اطلاق تعریف با معرف بر مجموع این اقسام پس از ابن‌سنا متداول و مصطلح شده است.

۲- در کب‌اروپائی معمولاً «définition» را بجای حد، و «description» را بجای رسم بکار می‌برند و گاه نیز «définition» را بمعنی اعمی که شامل رسم نیز می‌شود استعمال می‌کنند.

دارای دست‌هایی بلندتر از پا و گردنی دراز و...» تصویری از زرافه در ذهن^۱ او حاصل می‌شود. و همچنین است وقتی کسی نداند دوزنقه چیست، و ما در تعریف آن بگوئیم: «شکلی است چهارضلعی که دو ضلع آن با هم موازی باشند».

البته چنین نیست که همیشه تعریف برای شناساندن معرف یعنی برای کشف مجهول بکار رود بلکه در بسیاری از موارد مقصود از تعریف تحلیل و تجزیه یک مفهوم یعنی پی‌بردن به مندرجات و محتویات آن و باز شناختن ذاتیات آن از عرضیات است. مثلاً افراد بالغ عاقل همه میدانند انسان چیست یعنی تصور روشنی از آن دارند و میدانند بکدام دسته از موجودات اطلاق می‌شود و مصادیق آن را می‌شناسند، و خلاصه انسان برای آنها تصور معلومی است. مع‌هذا اگر از آنها بپرسیم انسان چیست، نمی‌توانند تعریف دقیق منطقی آن را بیان کنند و چه بسا که عرضیات انسان را در تعریف بیاورند. همچنین است تعریف اسب و استر و مس و آهن و جیوه و بخل و اسراف و سخاء و امثال آن. و البته آنها که دقیق‌تر و هوشمندتر هستند، تعاریفشان دقیق‌تر و جامع‌تر است^(۱).

پس هر گاه بتعریف این قبیل امور پردازیم همیشه باین سبب نیست که آنها شناخته نیستند، بلکه در بسیاری از موارد منظور اینست که مندرجات مفهوم آنها را تحلیل و بتفصیل ذکر کنیم. یعنی ذاتیات آنها را بنحو جامع و مانع بیان کنیم و وجه امتیاز آنها را آشکار سازیم.

بنا بر این تعریف معروف معرف را باین نحو تکمیل می‌کنیم که: «معرف عبارت از مجموعه تصورات معلومی است که موجب کشف تصویری مجهول، یا موجب تحلیل تصویری معلوم گردد».

اما آنکه در کتب اروپائی معرف را معمولاً بقضیه تعریف می‌کنند و مثلاً

می‌گویند «تعریف قضیه‌ای است که ماهیت يك شیء را بیان کند»، منظور وقتی است که معرف بمعرف اسناد داده‌شود. چنانکه بگوئیم «انسان حیوان ناطق است»، با «مثلث شکلی است سه‌ضلعی». ولی چون باب معرف قبل از قضایا می‌آید یعنی در مبحث تصورات مورد بحث واقع می‌شود (و هنوز قضیه تعریف نشده)، در کتب اسلامی اطلاق قضیه بر معرف نمی‌کنند و آن را قول شارح می‌نامند که در واقع مرکب ناقص است و تنها افاده تصور می‌کند. اینست که غالباً در مقام مثال معرف می‌گویند: مانند «حیوان ناطق» در تعریف انسان، و «شکل سه ضلعی» در تعریف مثلث.

اهمیت تعریف

اهمیت تعریف صحیح دقیق در علوم، خاصه در فلسفه بر اهل نظر پوشیده نیست علم ریاضی چنانکه معلوم همه است با يك سلسله تعاریف آغاز میشود و در علوم تجربی نیز تعریف را مقامی خاص و اهمیتی شایان است (مثلاً تعریف فلز با شبه فلز یا اسید با باز یا نبات با حیوان با (۱))

و نیز در اخلاقیات، تعریف دقیق وجدان و فضیلت و تکلیف و مسؤولیت و تعریف

۱- روشن است که تعاریف ریاضی مقدم بر قوانین ریاضی است، در صورتی که تعاریف طبیعی در نتیجه آزمایش و از راه اسعراء بدست می‌آیند و سنجۀ قوانین طبیعی است. و بهمین جهت تعاریف ریاضی لا یتغیر است، در صورتی که تعاریف طبیعی با سرف علم طبیعی تغییر می‌یابد. مثلاً رعد را فدا جنس تعریف می‌کردند که «رعد صدائی است که بر اثر اطفاء آتش در ابر حاصل میشود» ولی امروز جنس تعریف میشود: «رعد صدائی است که بر اثر برخورد دو ابر که دارای الکتریسنه مثبت و منفی باشند حاصل میشود».

هریک از فضائل و رذائل و وجه امتیاز آنهائی که بیکدیگر مشتبه و ملتبس میشوند ضروری است. مثلاً حسد و غبطه دو ملکه از ملکات آدمی است که ممکن است بهم مشتبه شوند و حال آنکه حسد از جمله رذائل و غبطه از زمره فضائل است و از همین قبیل است قناعت که ممکن است با کاهلی و تن آسانی و راحت طلبی مشتبه شود، یا حزم و احتیاط که بانرس و جبن ملتبس گردد. و تنها با تعریف دقیق وجه امتیاز آنها از بیکدیگر آشکار میشود و حدود و قلمرو هر یک معلوم میگردد.

چه بسا دوتن بر سر امری نزاع می‌ورزند و مدت‌ها بمجادله می‌پردازند در صورتی که شاید آن امر را بدو معنی مختلف بکار می‌برند. ولی اگر نخست آنرا تعریف کنند و مقصود خود را از آن امر طاهر سازند و معلوم دارند که آن کلمه را بچه معنی بکار می‌برند؛ شاید اساساً اختلافی بر جای نماند (۱).

همچنین اهمیت تعریف در روانشناسی (مثلاً تعریف دقت و میل و عاطفه و شهوت و اقسام هر یک و تعریف هوش و نبوغ و شخصیت و منش و.....) و در علوم فلسفی و نیز در علوم اصطلاحی از قبیل معانی و بیان و دستور زبان و دیگر علوم محتاج بیاد آوری نیست.

خلاصه آنکه هر علم قبل از هر چیزی بر آنست که تصویری روشن و مشخص و ناسرحد امکان جامع از اشیاء مربوط بدست دهد و گردا بگردا بآنها بزدايد. و چون ترکیب و پیچیدگی تصورات بزرگترین مانع برای روشنی و امتیاز آنها است، چاره جز این نیست که عالم بتحلیل آنها بپردازد، یعنی اجزاء ساده‌ای را که مشکل و مقوم آنها است باز نماید یعنی آنها را تعریف کند.

آنست که بعضی از بزرگان تعاریف و حدود دقیق را جمع آوری کرده و بصورت کتاب در آورده‌اند که از آن جمله «رسالة الحدود» ابن سینا و «تعريفات»

۱- «و بان سبب استفسار الفاظ مبهم و متنازع در مبادی محاورات پسندیده باشد،

تامیان قائل و مسنم در معانی انفاقی حاصل شود» (اساس الاقتباس، ص ۵۱۷)

میرسید شریف جرجانی را شهرت و اهمیت‌ی خاص است.

بنابدلائلی که دراهمیت تعریف ذکر شد، تعریف دقیق از دیرباز مورد توجه و اعتنای فلاسفه بوده است و مخصوصاً سقراط و افلاطون و ارسطو اهتمامی خاص بدان مبذول داشته‌اند.

سقراط در بسیاری از مکالمات و مباحثات خود سعی دارد بتعریف دقیق اخلاقیات بپردازد. مثلاً در رسالهٔ اوتوفرون، از اوتوفرون تعریف دینداری و بیدینی را می‌پرسد، و البته مرادش این نیست که اوتوفرون لفظ مترادف دینداری را بگوید و آن را بکلمه‌ای دیگر که معادل آنست مبدل سازد. بلکه می‌خواهد وصف کلی دینداری یعنی تعریف آن بیان شود و بنابراین بحثش بحثی فلسفی است نه لغوی. و چون اوتوفرون بمثال می‌پردازد و برخی مصادیق دینداری را بیان می‌کند، یعنی بعضی اعمال را بدینداری و برخی دیگر را بیدینی متصف می‌سازد، سقراط او را متوجه می‌کند که وصف کلی و جامع همهٔ اعمالی که متصف بدینداری هستند باید کشف شود. یعنی باید دید دینداری چیست و وصف ممتاز و مشخص ذاتی آن (یعنی فصل آن) کدام است و مخصوصاً می‌گوید: «همان صفت است که خواهش دارم بمن بشناسانی تا آن را بنظر گیرم و میزان سنجش قرار دهم و هر چه را تو و یا دیگری میکند با آن میزان اگر موافق است دینداری بدانم و اگر مخالف است بیدینی بخوانم» (۱).

همچنین در مکالمهٔ فیدون بیان ماهیت و تعریف نفس می‌پردازد.

افلاطون نیز در رسالهٔ جمهوری سعی تمام در بدست دادن تعاریف دقیق دارد. بالاخره نوبت معلم اول و پیشوا و مقتدای مشائین می‌رسد که اصول و قواعد مخصوص برای حدوضع می‌کند و بتفصیل در کتاب برهان و کتاب جدل از آن سخن می‌گوید

و اقسام مختلف حد و شرایط حد صحیح را با موشکافی و نکته سنجی عجیب باز می نماید .

پس از ارسطو در تمام کتب منطق بحثی مستقل بیان تعریف و اقسام و شرایط آن اختصاص یافت و چنانکه گذشت در برخی از منطقهای مسلمین (مانند شفا و اساس الاقتباس) بتبعیت از معلم اول این بحث در مقاله برهان و جدل عنوان شده و در بسیاری از کتب دیگر مانند دانشنامه علائی و اشارات و تنبیهات و کتب منطقیان متأخر و نیز کتب منطق اروپائی در بحث تصورات آمده است و واضح است که ترتیب اخیر طبیعی تر و منطقی تر است .

اقسام تعریف

تعریف گاه ذاتیات معرفّ را بیان می کنند مانند « حیوان ناطق » در تعریف « انسان » ، و گاهی تنها موجب امتیاز آن از غیر میشود مانند « حیوان مستوی القامه دوپای پیداپوست پهن ناخن » در تعریف « انسان » .

چنانکه گفتیم معرفّ آنستکه موجب شناسائی چیزی شود و بر آن قابل حمل باشد . خواه این شناسائی کامل و صریح باشد ، خواه ناقص و مبهم ، و بنابراین ممکن است چیزی را بطرق مختلف تعریف کرد . و البته ارزش تعریفهای مختلفی که در باره چیزی گفته میشود یکسان نیست ، و هر قدر تعریف بیشتر شامل ذاتیات معرفّ باشد ، بهمان نسبت کاملتر و برای افاده مقصود و افی تر است .

تعریف منطقی یا تعریف بحد است یا تعریف برسم و هر يك یا تام است یا ناقص . و بنابراین بادو قسم تعریف دیگر که خاصه مر کبه و تعریف لغوی باشد تعریف بشش قسم منقسم میشود بدین ترتیب:

۱- حد تام

۲- حد ناقص

۳- رسم تام

۴- رسم ناقص

۵- خاصه مر کبه

۶- تعریف لغوی یا شرح الاسم .

۱- حد تام

حد تام (Définition parfaite) تعریفی است دال بر ماهیت و حقیقت شیء و بنابر این مشتمل بر تمام ذاتیات یعنی مقومات معرف می باشد و اتم و اکمل تعاریف است. و آن از انضمام جنس قریب با فصل قریب حاصل میشود. مانند تعاریف ذیل:

« حیوان ناطق » در تعریف انسان.

« جوهر قابل ابعاد سه گانه » در تعریف جسم.

« شکل سه ضلعی » در تعریف مثلث.

« شکل محدود بخط منحنی که جمیع نقاطش از نقطه درونی موسوم بمرکز یک فاصله باشد » در تعریف دایره.

منظور از تحدید بحد تام تنها این نیست که معرف ممتاز از سایر امور بشود بلکه مراد اینست که صورت معقولی که محاذی صورت موجود خارجی باشد در نفس حاصل گردد. بنابر این تعریف حد به « قول موجزی که موجب تمیز ذات معرف باشد » دقیق نیست و تعریف دقیقش همان است که معلم اول در کتاب جدل آورده و فرموده است « الحد قول دال علی الماهیه (۱) »

پس برای اینکه چیزی را بحد تام تعریف کنیم، باید بتحلیل آن در ذهن پردازیم و اوصاف ذاتی و عرضی آن را از هم جدا سازیم و در بین اوصاف ذاتی، جنس قریب و فصل قریب را بیابیم و نخست جنس را که اعم است بیاوریم و آنگاه فصل را که اخس است. و باین ترتیب معلوم می شود که اولاً آن ماهیت در تحت کدام جنس واقع است، آیا از زمره حیوانات است یا نباتات یا فلزات یا مصنوعات یا کیفیات یا

اشکال هندسی یا امور دیگر. و ثانیاً وجه امتیاز و صفت ذاتی مشخص آن چیست.
 ذکر جنس قریب، مارا از ذکر اجناس بعید و فصول بعید مستغنی میسازد.
 زیرا تمام اجناس بعید و فصول بعید، در جنس قریب مندرج و منطوی است. مثلاً در
 مفهوم حیوان، جسم و جسم نامی و جوهر همه مندرج هستند و ضمنی آن میباشند و حیوان
 بدالات تضمن بر همه آنها دلالت دارد.

دشواری تحدید - آوردن حدّ تام برای امور در نهایت دشواری و صعوبت
 است. چه ممکن است عرض لازم بجای جنس گرفته شود. باجنس بعید بجای جنس
 قریب، یا عرض خاصّ بجای فصل.

ابنست که ابن سینا در دشواری تحدید تأکید و ابرامی بغایت دارد، تا آنجا که
 در ابتدای رسالۀ «الحدود» می فرماید:

فان بعض أصد قائی سألونی أن أملی علیهم حدوداً شیاء، یطلبون تحدیدها،
 وانی استعفیت عن ذلك علماً بأنه کالامر المتعذر علی البشر....» (۱)

۲ = حد ناقص

حدّ ناقص تعریفی است که از جنس بعید و فصل قریب فراهم آید. مانند:

«جسم ناطق» در تعریف انسان.

۱- ابوالبرکات، رابن سینا اعتراض کرده و قائل بسهولت تحدید شده است (المعبر
 ص ۶۴ بیعد) و خواجه طوسی در صدد جمع بن این دو نظر بر آمده است (اساس الانقباس
 ص ۴۴۱)

«جسم بامی ناطق» در تعریف انسان.

«جسم حسّاس» در تعریف حیوان.

در حدّ (چه تام و چه ناقص)، فصل قریب حتماً باید ذکر شود.

اصل لغت حدّ بمعنی منع است و در وجه تسمیه آن گفته اند بسبب اینکه

تعریف بحدّ مانع خروج افراد و دخول اغیار میشود.

۳ = رسم تامّ

رسم تام از انضمام جنس قریب باعرض خاص حاصل میشود. مانند:

«حیوان ضاحک» در تعریف انسان.

« حیوان کاتب » « « «

«شکل دارای سه زاویه» در تعریف مثلث.

«شکلی که مجموع زوایایش مساوی دو قائمه باشد» در تعریف مثلث.

«عددی که چون در خود ضرب کنند شانزده شود» در تعریف چهار.

«عددی که از ضرب دو در خود حاصل شود» « « «

۴ = رسم ناقص

رسم ناقص از انضمام جنس بعید باعرض خاص حاصل شود. مانند:

«جسم ضاحک» در تعریف انسان.

«جسم نامی کاتب» در تعریف انسان.

چنانکه دیدیم در تعریف پرسم (چه تام و چه ناقص) معرف را بعرض خاص می‌شناسانیم که «الرسم يعرف الشیء تعریفاً عرضیاً». بنا براین همچنانکه درحد ذکر فصل قریب ضروری است، در رسم ذکر عرض خاص لازم است.

اصل لغت رسم بمعنی علامت و نشان است، و چون رسم معرف را بنشان‌ها و اوصاف عرضی می‌شناساند بدن سبب رسم نامیده شده است. (۱)

۵ = خاصهٔ مرکبه

خاصهٔ مرکبه تعریفی است که در آن چندکلی که مجموع آنها اختصاص بمعرف داشته باشد بکار رود. مثالی که برای خاصهٔ مرکبه آورده‌اند «طائر ولود» است در تعریف خفاش. چه پرواز کننده یا زاینده بودن هبچیک اختصاص بخفاش ندارد. اما پرواز کنندهٔ زاینده منحصر بخفاش است یعنی این دو وصف فقط در خفاش مجتمع می‌باشد.

۱- چون معرف از اقسام قول (قول سارج) و در واقع مرکب ناقص است، نمیتوان آن را بیک لفظ مفرد ادا کرد و حصماً بماند در آن مرکب باشد. پس همچنانکه خواجه فرموده اینکه گمهان در حد ناقص ممکن است فصل قریب بنهائی ذکر شود، مادر رسم ناقص ممکن است فقط عرض خاص بماند بدون انضمام بحر دیگر صحیح نیست. و عین عبارت خواجه چنین است: «و بیساید داسن که هیچ تعریف حدی و رسمی و مثالی بیک لفظ مفرد تواند بود. چه انتقال از معنی مفرد بمعنی دیگر سبب لزوم یا وجهی دیگر صناعی نباشد. و مراد بتعریفات در این موضع تعریفات صناعی است که تصرفات اختیاری را در آن مدخلی بود و آن سالف معایی باشد که اجزاء قول باشند در اصناف تعریفات» (اساس الاتباس، ص ۴۱۶)

اگر چه علمای منطق باین قسم از تعریف چندان وقعی ننهاده اند؛ در واقع حائز کمال اهمیت است. چه بسیاری از تعاریفی که امروز در علوم طبیعی بکار میرود از همین قبیل است. مانند تعریف انواع مختلف حیوانات یا نباتات یا معدنیات و جز آنها.

۶ = شرح الاسم

شرح الاسم یعنی تفسیر يك كلمه بکلمه‌ای دیگر که از آن مأنوس تر باشد، چنانکه بگوئیم علم یعنی دانستن و آگاهی، یا بگوئیم وجود یعنی هستی، و آخشیع یعنی عنصر. و این نوع تعریف در کتب لغت متداول است.

مائی که سؤال از معنی لفظ کند، مای شارحه نامیده می‌شود. مثلاً چون بپر سند ما العنقاء و منظور معنی لغوی عنقا باشد، ما شارحه است، و جواب آن این است که: «عنقا یعنی سیمرغ».



تبصره ۱ - ممکن است از يك چیز بساحاطهای مختلف تعاریف مختلف شود. و بهمین جهت تعاریفی که از يك چیز در علوم مختلف میشود گاه باهم فرق دارد. فی المثل کاغذ را ممکن است بانحاء مختلف ذیل تعریف کرد:

۱- «کاغذ جسمی است نازک و سبک و نرم و قابل احتراق و بمنظور اینکه بر آن چیز بنویسند ساخته شده است» در این تعریف صفات ظاهری و برجسته و خواصی که موجب تشخیص و امتیاز کاغذ از دیگر اشیاء می‌شود بکار رفته است. این قبیل تعاریف، تعاریف توصیفی است و در علوم طبیعی متداول می‌باشد.

۲- «کاغذ ماده‌ای است که از ئیدرژن و کربن و... ترکیب شده است» این

نوع تعریف که مشتمل بر ذکر عناصر و اجزاء مادی معرف است، تعریف تحلیلی است و در علوم شیمیائی بکار میرود.

۳- « کاغذ کهنه‌ای است که در زیر منگنه خرد شده و بصورت خمیر درآمده و با کلور سفید شده است. این قبیل تعاریف که طرز ساخته شدن را مینماید، تعاریف صنعتی است (۱)،

همچنین مثلاً اسم را در صرف چنین تعریف می‌کنند که « اسم کلمه‌ای است که بخودی خود معنی مستقلی داشته باشد بدون افاده زمان آن معنی ». اما در نحو در تعریف آن می‌گویند: « اسم کلمه‌ای است که هم مسند واقع می‌شود و هم مسند الیه ».

شرایط تعریف

برای اینکه معرف و طیفه خود را که شناساندن و روشن ساختن معرف است بنحو احسن و اتمّ انجام دهد، رعایت شرایط ذیل در آن لازم است:

۱- معرف نباید اعمّ از معرف باشد. یعنی نباید کلیت معرف بیش از معرف باشد. چه در این صورت شامل افراد دیگر نیز میشود. مانند تعریف دایره به «شکل منحنی‌الدور»، و تعریف مربع به «شکل محدود بچهار ضلع مساوی» که آن بیضی را نیز شامل میشود و این لوزی را. و بنا بر این مانع دخول اغیار نیستند.

۲- معرف نباید اخصّ از معرف باشد. یعنی نباید محدودتر از آن باشد. چه در این صورت شامل همه افراد معرف نمی‌شود. مانند تعریف شیعه به «مسلمانی که قائل به دوازده امام باشد» که این تعریف همه فرق شیعه (زبدیه، اسماعیلیه...) را فرا نمی‌گیرد و تنها شعیان اثنی عشری را شامل می‌شود.

همچنین است اگر در تعریف شکل گفته شود «شکل آن است که محدود بخطوطی چند باشد» که شامل مربع و مثلث و لوزی و امثال آن میشود، ولی دایره و بیضی را شامل نیست، و چون بگویند «شکل آنست که محدود بیک خط یا چند خط باشد» (الشکل ماأحاط به خطّ أو خطوط) دایره را نیز شامل میشود. ولی باز اشکال فضائی را شامل نیست. اما چون در تعریف آن بگوئیم: «شکل آنست که حدی یا حدودی بر آن احاطه کرده باشد» (الشکل ماأحاط به حدّ أو حدود) تعریف کامل و دقیق است. وحد اشکال مسطحه خط است وحد اشکال مجسمه سطح.

و نیز تعریف تداعی معانی باینکه «استعدادی ذهنی است که بوسیله آن ذهن

از دیدن چیزی بیاد چیز دیگر می افتد « تعریف باخص است و تنها تداعی های بصری را شامل می شود.

همچنین است تعریف فعل در صرف بابنکه: «فعل کلمه ای است که بر وقوع عملی در گذشته باحال با آینه دلالت کند» که شامل فعل هائی که بر حدوث حالت دلالت دارند نمی شود.

این دوشرط را (که تعریف باعم و اخص جاوز نیست) چنین خلاصه می کنند که تعریف باید جامع و مانع باشد (یعنی جامع تمام افراد معرف و مانع دخول اغیار) یعنی باید بنحوی باشد که تمام افراد معرف یعنی آنچه مورد تعریف است در آن بگنجد و هیچ فرد دیگری داخل نشود (Convenir à tout le défini et au seul défini) (۱)(۲).

۳- معرف نباید مبالغه معرف باشد. چه در صورتی که تعریف باعم و اخص که نزدیک بشیء هستند جاوز نباشد، تعریف بمبالغه بطریق اولی جایز نیست. و اساساً بمبالغه بر مبالغه قابل حمل نیست.

پس نسبت بین معرف و معرف از نسب اربع منحصر باید تساوی باشد و بهمین جهت تعریف قابل انعکاس است و بنحو موجب کلیه منعکس میشود. و نقص بسیاری

۱- Omni et soli definito

۲- ممکن است تعریفی نه جامع باشد و نه مانع (یعنی دارای دو عیب باشد) و این در صورتی است که بین معرف و معرف عموم و خصوص من وجه باشد. مثلاً هرگاه عادت را تعریف کنیم به «استعداد صدور حرکات و اعمالی معین»، اولاً جامع نیست چه شامل عادات منفی نشود و ثانیاً مانع نیست زیرا غریزه سزد آن داخل می شود. پس معرف صحیح و دقیق آن چنین است: «استعداد اکتسابی صدور حرکات با تحمل تأثیراتی معین» (روانشناسی از لحاظ درست، تألیف آقای دکتر علی اکبر سیاسی جاب دوم، ص ۴۲۸)، چه باشد «اکسابی» غریزه از تعریف خارج میشود، و باز که «حمل تأثیراتی معین» عادات منفی را سز فرامی گیرد.

از تعاریف در حال انعکاس آشکار می‌شود. مثلاً وقتی بگوئیم «هر دایره شکلی منحنی الدور است» قضیه‌ی صادق‌ه‌ای است (اما قسمتی از حقیقت را ذکر کرده‌ایم و تمام ذاتیات دایره را بیان نکرده‌ایم). و چون آن را بنحو کلی منعکس کنیم، و بگوئیم «هر شکل منحنی الدوری دایره است» نقص آن آشکار می‌شود.

۴- معرف باید اُجلی (یعنی واضح‌تر و روشن‌تر) از معرف باشد، و بنا بر این تعریف باخفی، یا تعریف بمساوی در خفا و ظهور جایز نیست. تعریف باخفی مانند تعریف آتش به «اسطوقسی که شبیه بنفس است»، چه درك كنه نفس بمراتب دشوارتر از درك خود آتش است.

همچنین در کتب لغت که بشرح الاسم می‌پردازند باید هر لغتی را بلغات ساده‌تر معنی کنند والا خلاف مقصود حاصل می‌آید و مشکل فروتر می‌شود.

از این شرط نتیجه می‌شود که «تعریف شیء بنفس» جایز نیست. یعنی نباید چیزی را بخودش تعریف کنند، و مثلاً در تعریف دقت بگویند: «استعدادی است نفسانی که بوسیله آن ذهن یکی از امور را مورد دقت قرار بدهد»، یا در تعریف حرکت بگویند «انتقال شیء از قوه بفعل تدریجاً» چه حرکت وانتقال یکی است. و نیز نباید تعریف مستلزم دور بشود. یعنی نباید معرف را بوسیله معرف تعریف کنند. مثلاً چون در تعریف زوج بگویند «عددی است که فرد نباشد» و چون بپرسند فرد چیست، بگویند «عددی است که زوج نباشد»، شناختن زوج و فرد و کول بیکدیگر می‌شود. (۱)

۱- مولوی فرماید:

در بن دیوار مردی خفته دید
گفت از این خوردم که هست اندر سبو
گفت از آنکه خورده‌ام گفت این خفی است
گفت آنکه درسبو مخفی است آن
ماند چون خر محتسب اندر خلاب

محتسب در نیم شب جسامی رسید
گفت هی مستی چه خوردستی بگو
گفت آخر درسبو واگو که چیست
گفت آنچه خورده‌ای آن چیست آن؟
دور میشد این سؤال و این جواب

آنچه دربارهٔ شرایط معرف گفته شد در این شعر منظومهٔ سبزواری با کمال
ایجاز لفظ و اشباع معنی درج است:

مساویاً صدقاً یکون اوضحاً ألا تری سمی قولاً شارحاً؟

یعنی معرف و معرف باید بحسب صدق مساوی باشند. یعنی نسبتشان تساوی
باشد نه عموم و خصوص یا تباین. همچنین باید معرف واضحتر و روشنتر باشد. آیا
نمی‌بینی که معرف را قول شارح نامیده‌اند (یعنی گفتاری که باید شرح دهد و
روشن کند).

۵- در تعریف، اعم باید قبل از اخص ذکر شود. زیرا که اولاً اعم اعراف از
اخص است. ثانیاً اعم خود در مفهوم اخص مندرج است و چون ابتداء اخص را ذکر
کنند سپس اعم را شبه تکراری حاصل شود. چه اعم یکبار بالقوه در اخص داخل
است، و یکبار هم بالفعل ایراد شده است. اما وقتی اعم را اول بیاوریم و آنکاه آنرا
باخص مقید سازیم از این علل و عیوب مبرا است.

۶- در تعریف از بکار بردن مجاز و استعاره و استعمال الفاظ غریب باید اجتناب
کرد، همچنین بهتر آنست که از استعمال الفاظ مشترک در تعریف خودداری شود
زیرا که «اشترک اسم دائم رهن است».



تقسیم (۱)

تقسیم بطور کلی عبارت است از تجزیه يك كل باجزاء [بايك کلی بجزویات].
و معمولاً آنرا دو قسم میدانند :

الف - تقسیم طبیعی یا تجزیه ای که يك کل محسوس و طبیعی را باجزاء مشکل
آن تجزیه میکند.

ب - تقسیم منطقی که يك کلی انتزاعی و منطقی یا عبارت دیگر يك تصور کلی
را بر حسب مصادیق مختلف آن قسمت می کند. (۲)

مثلاً وقتی بگویم انسان بجسم و جان منقسم میشود ، تقسیم طبیعی کرده ام .
ولی وقتی بگویم انسان باروپائی و آسیائی و غره تقسم میشود ، تقسیم منطقی
کرده ام. (۳)

۱- چون تقسیم و تحلیل با تعریف کمال ارتباط دارد، در ساری از کتب منطق،
هنگام بحث از تعریف، شرحی نیز در باره تقسیم و تحلیل ابراد میشود (رجوع شود به
اساس الاقباس، ص ۴۲۵). ابن مبحث از کتاب «Cours de philosophie» تألف Lahr
ص ۴۹۹ ترجمه شده است.

۲- «و اما قسمت دو گونه بود: قسمت کلی بجزویات، و قسمت کل باجزاء و قسمت کلی
بجزویات یا فصول ذاتی بود تا نبود....» (اساس الاقباس، ص ۴۲۶)

۳- «قسمت عبارت از تفصیل امر واحد است و آن با حی است تا عقلی .

تقسیم حسی خود بر دو قسم است:

۱- تجزیه مرکبات محسوس باجزاء و عناصر مشکل آنها . مانند تجزیه آب بدو
عنصر اکسژن و هیدروژن.

در اینجا فقط تقسیم منطقی مورد بحث ما است و آن عبارت از عملی ذهنی است که موجب تفکیک و از هم جدا ساختن مصادیق بک مفهوم میشود. از همین جا وجوه تشابهی که بین تقسیم و تعریف منطقی موجود است، بخوبی معلوم میشود، بدین قرار:

اولا - تعریف بسبب اینکه مندرجات مفهوم معرف را بیان می کند موجب تفصیل و بسط مفهوم میشود، و تقسیم باز کر اعیان و اشیائی که مفهوم شامل آنهاست موجب تفصیل مصادیق میگردد.

نقشه حاشیه از صفحه قبل

۲- تجزیه شیء متصل بچند جزء مانند تقسیم سنگ بدو جزء باسنبر. تقسیم عقلی عبارت از تجزیه امری است که در فعل واحد است. چنانکه بگوئیم حیوان بردو قسم است: ناطق و غیر ناطق. تقسیم عقلی نیز بر چند قسم است بدین ترتیب الف- تقسیم منطقی که عبارت از تقسیم کلی بجزئیات است و آن خود بر سه قسم می باشد:

۱- تقسیم جنس بانواع آن. مانند تقسیم جسم بنامی و غیر نامی، و تقسیم نامی بحیوان و نبات، و تقسیم حیوان بناطق و غیر ناطق.

۲- تقسیم نوع با افراد آن، مانند تقسیم انسان بسقراط و غیر سقراط.

۳- تقسیم لفظ بحسب معانی آن، مانند تقسیم لفظ متواطی و متشکک و غیره.

ب- تقسیم طبیعی که آن نیز بر سه قسم است بدین قرار:

۱- تقسیم کل با جزاء آن مانند تقسیم آب بدو عنصر، و تقسیم درخت بریشه و ساقه و شاخه ها و برگها، و تقسیم محصول آن بگل و میوه.

۲- تقسیم کل طبیعی با جزائش. مانند تقسیم انسان بنفس و بدن.

۳- تقسیم کل عرضی بجزئیات عرضی آن. مانند تقسیم سیاه گان و سوار گان.

البته در منطقی عمده نوجه بقسمت منطقی است.

(نرحمه و تلخیص از کتاب «الضوء المشرق فی علم المنطق» تألیف ابراهیم حورانی

چاپ ۱۹۱۴ بیروت.)

ثانیاً - همچنانکه برای تعریف، بر شمردن کلیهٔ ثانیات معرف ضروری نیست [بلکه با آوردن جنس قریب که تمام اجناس بعید و فصول بعید هم در آن مندرج است، با فصل قریب اکتفا میشود] در تقسیم نیز بر شمردن تمام اصناف و دسته‌هایی که مشمول مفهوم هستند لازم نیست و می‌توان بذکر کلیانی که بلافاصله در تحت آن قرار دارند اکتفا کرد. چنانکه ردء برندگان بشش راسته تقسیم میشود که عبارتست از: مرغان شکاری، مرغان پابند، ماکیان، پرده‌داران، مرغان بالارونده [والبته هر يك از این راسته‌ها رانز بنوبهٔ خود تقسیمی است].

ثالثاً همچنانکه فرد بواسطهٔ ترکیب بی‌اندازهٔ مفهوم آن، بطور دقیق و کامل قابل تعریف نیست، و فقط بابیانی تقریبی خصائص عرضی آن شناخته می‌شود، آخرین کلی که تحت آن فقط افراد قرار دارند نیز دیگر قابل تقسیم نخواهد بود (این نوع وجوه تشابه بخوبی تعایل میکنند که چرا غالباً عامه بجای تعریف، بتقسیم مبادرت می‌ورزند. مثلاً سقراط از تازه جوانی می‌پرسد علم چیست. او در جواب می‌گوید: علم عبارت از هبات و هندسه و حساب و غیره است.

اصول و قواعد تقسیم :

قواعد تقسیم بدو اصل ذیل باز می‌گردد.

- ۱- تقسیم باید تمام و کامل و مطابق مقسوم باشد. باین معنی که تمام اجزاء یا اصنافی را که مقسوم دربردارد، شامل شود، بنحوی که مجموع اجزاء با اصناف با کل باکلی برابر باشد. و هر يك از افراد مشمول آن کلی در ذیل یکی از طبقات قرار گیرد.
- ۲- تقسیم باید قابلیت ساده شدن نداشته باشد. یعنی نباید بعضی از اصناف و طبقات آن را بتوان در ذیل صنف با طبقهٔ دیگر قرار داد. مثلاً اگر مهره‌داران را به ماهیان و غوکان و خزندگان و پستانداران و نشخوارکنندگان تقسیم کنیم، از این قاعده تخلف کرده‌ایم. چه نشخوارکنندگان خود در ذیل پستانداران مندرج هستند [و نباید جداگانه ذکر شوند].

قاعده اول برای این است که از بعضی از اجزاء یا اصناف غفلت نشود و هیچیک از قلم نیفتد. وقاعده دوم برای این است که بعضی از آنها بطور مکرر ذکر نشود. در صورت تخطی از اصل نخست، تقسیم بواسطه کم داشتن و فقدان بعضی جزئیات معیوب است، و در صورت تخطی از اصل دوم، بواسطه زائد داشتن بعضی جزئیات. این نکته را نیز بیفزائیم که تقسیم باید مبتنی بر اساس واحد [یا عبارت دیگر دارای ملاک واحد] باشد. بنابراین اگر پرندگان را بمرغان شب بین و مرغان روز- بین و مرغان دریائی تقسیم کنیم، این تقسیم برخلاف اصل مزبور است. [اصل دیگر که رعایتش در تقسیم ضروری است اینست که تقسیم باید از اعم آغاز و باخص منتهی شود].

مَقُولَةُ مُلْكٍ يَا جَدَّهَ يَالَهٗ*

این مقوله را در کتب اسلامی غالباً چنین تعریف کرده‌اند که: نسبت شیء بشیء دیگر است که محیط بر کل آن بابعض آن باشد. بنحوی که باحرکت و انتقال محاط به، محیط نیز منتقل شود. مانند نسبت انسان بآلباس یا انگشتی بپای موزه‌اش.

ابن سینا در منطق شفا فرماید:

«واما مقولة الجدة فلم يتفق لى إلى هذه الغاية فهمها ويشبه أن يكون غيرى بعلم ذلك. فليتأمل ذلك من كتبهم^(۱) .. وعنى به أنه نسبة إلى ملاصق بنقل ينتقل بانتقال ماهو منسوب إليه فليكن كالتسلح والتنعل والتزين ولبس القميص. وليكن منه جزوى وكلى. ومنه ذاتى كحال الهره عند اهابها ومنه عرضى كحال الانسان عند قميصه^(۲)»

و در الهیات شفا که مقولات عشر را بتفصیل هرچه تمامتر مورد بحث قرار میدهد، از جدّه سخنی بمیان نمآورد.

و در کتاب النجاة قریب بهمان مضمون گوید:

«والمملك و لست احصله» و آنگاه با لحنی تردد آمیز میفرماید: «و يشبه

۱- دلیل بر عدم اطلاع ابن سینا از زبان یونانی.

۲- منطق شفا، نسخه خطی شماره ۱۶۱ کتابخانه مجلس شورای ملی (از جمله

کتاب دانشمند فقه مرحوم میرزا طاهر نیکانی) ورق ۴۹.

* این مقاله سابقاً در مجله داسکده ادبیات تهران بجا برسیده و اینک بعنوان تعلیقه کتاب در اینجا بجا میرسد.

أن يكون كون الجوهر في جوهر آخر يشمله وينتقل بانتقاله مثل التلبس والتسلح (۱)»

ودر الهیات دانشنامه علائی گوید :

« واما ملك بودن چیز مر چیز را بود ، وابن باب مرا عنوز معلوم نشده است . (۲)(۳) »

این

این معنی که ابن سینا خود آنرا با نردد بیان فرموده و برای کشف آن مراجعه بمتون یونانی را فرض دانسته است، مورد قبول اکثر علما و فلاسفه قرار گرفته و غالباً این مقوله را بهمین معنی دانسته اند فی المثل:

امام غزالی گوید :

« القول فی العرض الذی یعبر عنه بله و قد یسمى الجدة ، ولما مثل هذا بالمتنعل والمتسلح والمتطلس . فلا یتحصل له معنی سوى انه نسبة الجسم الى الجسم المنطبق علی جمیع بسیطه او علی بعضه ، اذا كان المنطبق ینتقل بانتقال المحاط به ، المنطبق علیه ثم منه ما هو طبیعی كالجلد للحيوان ، والخف للسلحفاة . ومنه (۴) ما هو ارادی كالقميص للانسان... (۵) »

۱- النجاة. چاپ مصر. سنة ۱۳۳۱. ص ۱۲۸.

۲- الهیات دانشنامه علائی. نامقدمه و حواشی و تصحیح آسای دکر محمد معین .

ص ۳۰.

۳- از همین چند نمونه روح حقیقت پر سنی و صراحت لهجه و تواضع علمی شیخ بخوبی آشکار میشود. در مباحث دیگر نیز گاه شیخ بزرگوار از ابن قبل اعراض کرده است. از آن جمله است آنچه در فصل سوم از معالیه دوم از من خطابه فرماید:

« و اورد لهذا الباب امثلة فی التعليم الاول لم اهمها »

۴- در اصل منها.

۲- معیار العلم. چاپ مصر، سنة ۱۳۲۹. ص ۱۸۴.

عمر بن سهلان ساوی در کتاب معروف خود البصائر النصیریة که آنرا در نهایت وضوح و سادگی تألیف کرده، از این مقوله چنین تعبیر میکند:

«و اما الملك فهو نسبة الجسم الى حاصر له أو لبعضه ينتقل بانتقاله كالتمسح والتمقص والتنعل والتختم» (۱)...

قطب الدین شیرازی در کتاب جامع خود درة التاج میگوید:

« وجهه، و گاه باشد که تعبیر از آن بملك کنند و له، بودن جسم باشد در محیطی بکل او، یا بعض او، بروجهی که محیط بانتقال محاط به منتقل شود. و آن یا طبیعی باشد چون حال حیوان نسبت بسا پوست او، یا غیر طبیعی چون تسلیح و تمقص و تختم» (۲)

بالاخره ملاصدرا در اسفار، و مرحوم حاج ملاهادی سبزواری در منظومه (۳) همان معنی شیخ را تکرار کرده‌اند.

بامراجعہ بمتون خارجی معلوم میشود که این مقوله در یونانی اخٹین $\frac{\epsilon}{\lambda}$ (۴) است که در فرهنگهای یونانی به «داشتن» معنی شده است و تریکو آن را به «Possession» (۵) و هاملین به «Avoir» (۶) ترجمه کرده‌اند. و بنابراین درست بمعنی داشتن یادارا بودن و بالاخره واجد بودن (جده)، و مالک بودن (ملك)، است.

۱- البصائر النصیریة. چاپ مصر سنہ ۱۸۹۸ م- ۱۳۱۶ ه. ص ۳۴.

۲- درة التاج. بتصحیح آقای سید محمد مشکوة. جلد سوم. ص ۹۸.

۳- منظومہ حاج ملاهادی سبزواری. چاپ تهران، ص ۱۳۸ و شعرش این است:

هیاؤ ما یحیطُ بالشئِ جده بنقله لنقله مُقیده

۴- برای خواندن و تلفظ این کلمه از آقای دکتر مانسوخ استفاده شد.

۵- Organon d'Aristote. I. II. Traduit par Tricot p. 7.

۶- Le système d'Aristote. par O. Hamelin. p. 102

چنانکه معلوم است ملك وجده نیز در لغت عرب بهمین معنی داشتن و دارا-
بودن بکار میرود:

« وجد المطلوب وجداً بالفتح ، وجدة كعدة » و وجداناً بالضم و وجوداً
و وجداناً بكسرهما : یافت آنرا. وجد بالضم والكسر : توانگر شدن و توانگری
گزیدن وجدة كذلك.»

ملکه ملکا مثله: ملك خود گردانید آنرا و فرا گرفت باختیار خود «(۱)
شاعر عرب می گوید:

ان الشباب والفراغ - مفسدة للمرأة ای مفسدة

پس معنی این مقوله داشتن و دارا بودن و واجد بودن است.

توضیح آنکه گاه گوئیم: حسن انسان است (مقوله جوهر)، و گاه گوئیم حسن
دراز قامت است (مقوله کم)، و گاه گوئیم حسن سیه چرده، با غمگین است (مقوله
کیف)،..... و گاه گوئیم حسن دارای خانه است، یا دارای فرزند است. یا لباس
دربر دارد، یا انگشتری در دست دارد. و هکذا. که تمام این محمولات یا مقولات
اخیر از مقوله «داشتن» است و حسن دارنده آنها است.

و عین ترجمه عربی مقولات در این باره چنین است:

« كل واحدٍ من التي تُقالُ بغيرِ تأليفٍ أصلاً ، فقد يدُلُّ اُماً علی «جوهر»
واما علی «کم» ، واما علی «کیف» . . . و اما علی ان یکون له . . . فالجوهرُ
علی طریق المثال ، کقولک : انسانٌ ، فرسٌ . والکمُ کقولک : ذو ذراعین ، ذو ثلاث
أذرعٍ : و الکیفُ کقولک . أبیضٌ ، کاتبٌ . . . و ان یکون له کقولک متنعل
متسلح . . . » (۲)

۱- منتهی الارب.

۲- منطق ارسطو گرد آورده عبدالرحمن بدوی - چاپ مصر ۱۹۴۸ - کتاب

المقولات. ص ۶.

که ترجمه فرانسوی آن چنین است :

«Les expressions sans aucune liaison signifient la substance, la quantité, la qualité **la possession**, – Est substance, pour le dire en un mot, par exemple, homme, cheval; quantité par exemple, long-de-deux coudées, long de trois coudées, qualité: blanc, grammairien **possession: il est chaussé, il est armé**» (۱)

علت ابهام و پیچیدگی این مقوله، با وجود اینکه از همه مقولات ساده تر است، جز این نتواند بود که در زبان عرب فعلی که در همه موارد بجای «داشتن» (که در زبانهای هند و اروپائی وجود دارد) بتوان بکاربرد وجود ندارد (۲). و لهذا این معنی را گاه با ملك و گاه با جده و در اغلب موارد بكمك لام جرّ ادا میکنند. چنانکه در قرآن کریم آمده است: «لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» یعنی خدای رانامهای نیکو است، یا خدا نامهای نیکو دارد. و در سوره یوسف فرماید: «ان لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا» یعنی او را پدری سالخورده و بزرگ است، یا او پدری سالخورده دارد.

به همین جهت مترجمین عرب برای رساندن معنی «داشتن» این مقوله را بسه کلمه ترجمه کرده اند و با وجود این رفع ابهام از آن نشده است.
اما تعریف این مقوله با حاطه چیزی بجیزی از بیان ارسطو گرفته شده، آنجا که فرماید:

«ان «لَهُ» تُقَالُ عَلَى انْحَاءِ شَيْءٍ: وَذَلِكَ أَنَّهَا تُقَالُ أَمَا عَلَى طَرِيقِ الْمَلَكَةِ وَالْحَالِ، أَوْ كَيْفِيَّةِ مَا أُخْرَى ... واما على طريق ما يشتمل على البدن مثل الثوب أو الطيلسان، واما في جزء منه مثل الخاتم في أ، صبع ...» (۳)
که ترجمه فرانسوی چنین است:

۱- Organon d'Aristote. I. Traduit par Tricot. p. 7.

۲- Teach Yourself Arabic. By A. S. Tritton, D. Litt.

introduction P. VII.

۳- منطق ارسطو. کتاب المعولات ص ۴۵.

«Le terme **«avoir»** se prend en plusieurs acceptions. il est pris au sens d'état et de disposition ou de quelque autre qualité **ou comme ce qui entoure le corps, tel qu'un manteau ou une tunique. — Ou comme ce qui est dans une partie du corps: l'anneau de la main»**.^(۱)

در صورتیکه ملک را معنی وسیعتری است. چنانکه اندکی بعد فرماید:
 قَدْ يُقَالُ ان «لَنَا» بَيْتًا، و «لَنَا» ضَيْعَةً. و قَدْ يُقَالُ فِي الرَّجُلِ أَيْضًا
 ان «لَهُ» زَوْجَةٌ، و يُقَالُ فِي الْمَرْأَةِ ان «لَهَا» زَوْجًا.

که ترجمه فرانسوش چنین است:

«C'est encore comme la possession: nous disons posséder une **maison ou un champ.**—Nous disons aussi d'un homme qu'il a une **femme**, ou de la femme qu'elle a un **mari**»

در آخر مبحث مقولات انواع طرق استعمال «داشتن = له = Avoir» و معانی
 مختلف آن در زبان یونانی آمده و اتفاقاً «داشتن» در زبان فارسی (بخلاف عربی)
 برای تمام آن معانی قابل استعمال است.

⚭ ⚭ ⚭

ناگفته نماند که بعضی از بزرگان اسلام نیز مقوله مدکور را بهمین «داشتن»
 و «دارا بودن» معنی کرده‌اند. فی‌المثل:

عبدالله بن المقفع (۲) در تلخیص خود از مقولات گوید:

۱ — Organon d'Aristote Traduit par Tricot. p. 75

۱ — نسخه‌ای از منطق تلخیص ابن المقفع در کتبخانه آستان قدس رضوی وجود
 دارد که نسخه عکسی آن نیز در کتبخانه دانشکده ادبیات موجود است. چون طبق تحقیق
 استاد فقید مرحوم عباس اقبال (شرح حال عبدالله بن المقفع - چاپ برلین، ۱۳۰۶. ص. ۵)
 «هیچ جا ذکر از اینکه ابن المقفع غیر از پهلوی [و عربی] زبان دیگری می‌دانسته
 بقیه حاشیه در صفحه بعد

«قال: ثم وجدنا بعد ذلك أشياء أخرى: تُجرى في الكلام كقول القائل: أمس واليوم وغداً، فالتمسنا اسماً جامعاً. فوجدناه الوقت، وهو كل شيء يقع عليه متى.

نقشه حاشیه از صفحه قبل

نیست» ، بعضی احوال داده اند که تلخیص منطق ارسطو از فرزندوی محمد باشد. ولی چنانکه بسیاری از محققین گفته اند و مرحوم افیال نیز معقد بوده ، هیچ استبعادی ندارد که ابن المعصع منطق ارسطو را از ترجمه بهلوی آن که در عهد ساسانیان بعمل آمده بوده ترجمه کرده باشد. و بنا بر این نخست کسی که مسلمین را با منطق ارسطو آشنا کرده عبدالله بن المقفع (مقول سال ۱۴۳) است. «هو اول من اعننى في الملة الاسلاميه بترجمة الكتب المنظمة لابي جعفر المنصور» (اخبار الحكماء قفطی، چاپ مصر، ۱۳۲۶، ص ۱۴۸).

امری که این نظر را تأیید و نفوت میکند، توجه بعضی ارشاهان ساسانی خاصه خسرو انوشیروان فلسفه است. چنانکه وهسی ژوسی بن امراتور معصب روم سال ۵۲۹ میلادی فلسفه را بحریم و مدارس آن واسکندریه را معطل کرد، هفت بن از فلاسفه بزرگ آتن بدر بار انوشیروان پناهنده شدند و از وی اکرام و اعزاز دیدند. و انوشیروان باینکی از آنها مباحثاتی داشت (تاریخ علوم عقلی تألیف آقای دکر ذبیح الله صفا، ص ۲۴-۲۳)، و از همین جا توجه شاهان ساسانی ب فلسفه و فلاسفه یونانی معلوم میشود.

برخلاف آنچه معمولاً تصور کرده اند منطق عبدالله بن المعصع به ترجمه است نه منتخب. بلکه از مطالعه آن بخوبی آشکار میگردد که وی بدو باب ایساغوجی و کتاب مقولات و کتاب ساری ارسطو را مطالعه کرده و آنگاه آنچه را در یافته با کمال اختصار و در نهایت وضوح بر مری بیان کرده است و هیچوجه بنقل عین گفته ها و مثالهای ارسطو مقید نبوده است. بدین سبب منطق او با ترجمه های دیگران تفاوت بین دارد و خلاصه تلخیص صرف نیست بلکه در بسیاری از موارد شرح و تفسیر نیز دارد. همچنین میتوان حدس زد که وی یکی از تلخیصات منطق را ترجمه کرده باشد.

نکته دیگر اینکه بسیاری از اصطلاحات آن با اصطلاحات مرجعین بعد متفاوتست و چون عمده توجه مسلمین بترجمه های منطقی حنین بن اسحق معطوف بوده اصطلاحات او مداول شده اصطلاحات ابن المقفع متروک مانده است. ملاوی از جوهر به «عین»، و از جسم به «جسد»، و از زمان به «وقت»، و از نوع الانواع به «صورة الصور» تعبیر می کند. (رجوع شود بنسخه عکسی کتابخانه دانشکده ادبیات ورق ۶ و ۷).

« قال : ثمَّ وجدنا أشياء أخرى تجرى في الكلام كقول القائل
 كاس طاعم (۱) آهل (۲) فالتسنا لذلك اسماً جامعاً فوجدناه الجدة وهوكل
 شيء يقع عليه ذومال (۱)
 ابوالبركات در قسمت الهیات المعبر گوید:

« ومتى و هو النسبة الى الزمان . و الوضع و هو نسبة اجزاء الجسم
 الى اجزاء المكمل لجهة الفائم و القاعد والنائم و نحوها ، و ما ينسب بانه له كالتخاتم
 و القميص و نحوهما (۴) »

و در طبیعیات که حرکت را در مفولات مختلف بیان میکند، میگوید:
 « اما في الجوهر فلما يكون الانسان عن النطفه و في اللحم كأنمو بعد
 النقص ، وفي اللبف كالسواد بعد البياض . . و كذلك في الجدة كالغناء بعد الفقر (۵) »
 بابا افضل الدين کاشانی گوید: « واما ملك بودن چیز است از آن دیگری
 خاص که آن دیگر نه او را خاص بود . چون بودن بنده خاص از آن خداوندش ،
 و خداوند نه خاص از آن بنده بود ، که شاید بود که خداوند چهارپای و خانه و سرای
 نیز بود، (۶) »

۱- الکاسی : ذوالسوة، أي خلاف العاری (المنجد) . الطاعم : الحسن
 الحال في المأكَل يقال «اناطاعم عن طعامكم» ای مستغن عنه (المنجد). نابراین
 کاسی و طاعم یعنی کسی که دارای لباس و کسوه و آب و نان و مسغنی از این و آن باشد .
 شاعر می گوید :

دع المكارم لا ترحل لبغيتها واقعد فاءك انت الطاعم الكاسی

۲- الاهل : الذي له زوجة و عاال (المنجد).

۳- بلخيس منطق از عبدالله بن المقفع . نسخه عكسی كتابخانه دانشكده ادبیات ورو ۹.

۴- المعبر . جلد سوم . ص ۱۵.

۵- المعبر . ج ۲ . ص ۲۸.

۶- مصنفات افضل الدين کاشانی - عرض نامه . ص ۷۷ . تصحيح و اهتمام آقایان مجتبی

مبنوی و دکتر یحیی مهدوی.

بالاخره از همه صریحتر **خواجه نصیرالدین طوسی** در اساس الاقتباس فرماید،
 « دیگر مقوله جده و ملک وله است. و این هر سه نامهاء این مقوله است. و آن
 نزدیک متقدمان بودن چیز است مرچیزی را. مانند علم و شجاعت و صحت و جمال
 و مال و فرزند و مکان و امثال آن، زید را.

و بنزدیک متأخران هیأتی است که جسم را باشد بسبب نسبت او با ملاصقی یا
 محیطی یا شاملی که منتقل باشد با انتقال آن جسم. مانند تلبس و تسلیح و تقمص
 و تزیین و تنعل و غیر آن.....» (۱)

و مراد خواجه از متقدمان فلاسفه یونان و از متأخران فلاسفه اسلام هستند.
 چنانکه شیخ بزرگوار ابن سینا را افضل المتأخرین لقب داده اند.

تصحیح اغلاط

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۴	۲۱	محمد محمد بن	محمد بن محمد
۱۵	۲۰	ألی	إلی
۱۵	۲۲	كذلك	كذلك
۸۵	۱۱	منطق	منطبق
۹۱	۱۳	ذائی شیء	ذائی شیء

فهرست انتشارات دانشگاه تهران

- | | |
|---|--|
| <p>تألیف دکتر عزت‌الله خبیری
« « محمود حسینی
ترجمه « برزو سپهری
تألیف « نعمت‌الله کیهانی
بتصحیح سعید نفیسی
تألیف دکتر محمود سیاسی
« « سرهنگ شمس
« « ذبیح‌الله صفا
« « محمد معین
« مهندس حسن شمس
« حسین گل‌گلاب
بتصحیح مدرس رضوی
تألیف دکتر حسن ستوده تهرانی
« « علی‌اکبر پیرمین
دراهم آورده دکتر مهدی بیانی
تألیف دکتر قاسم زاده
« زین‌العابدین ذوالمجدین
—
—
« مهندس حبیب‌الله ثابتی
—
—
تألیف دکتر هشترودی
« مهدی برکشایی
ترجمه « بزرگ علوی
تألیف دکتر عزت‌الله خبیری
« « علینقی وحدتی
تألیف دکتر یگانه حابری
« « «
« « «
نکارش دکتر هورفر
« مرحوم مهندس کریم ساهی
« دکتر محمد باقر هوشیار
« « اسمعیل زاهدی</p> | <p>۱ - وراثت (۱)
A Strain Theory of Matter - ۲
۳ - آراء فلاسفه در باره عادت
۴ - کالبدشناسی هنری
۵ - تاریخ بیهقی جلد دوم
۶ - بیماریهای دندان
۷ - بهداشت و بازرسی خوراکیها
۸ - حماسه سرائی در ایران
۹ - مزدینا و تأثیر آن در ادبیات پارسی
۱۰ - نقشه برداری (جلد دوم)
۱۱ - گیاه‌شناسی
۱۲ - اساس الاقتباس خواجه نصیر طوسی
۱۳ - تاریخ دیپلوماسی عمومی (جلد اول)
۱۴ - روش تجزیه
۱۵ - تاریخ افضل - بدایع الازمان فی وقایع کرامان
۱۶ - حقوق اساسی
۱۷ - فقه و تجارت
۱۸ - راهنمای دانشگاه
۱۹ - مقررات دانشگاه
۲۰ - درختان جنگلی ایران
۲۱ - راهنمای دانشگاه با انگلیسی
۲۲ - راهنمای دانشگاه بفرانسه
Les Espaces Normaux - ۲۳
۲۴ - موسیقی دوره ساسانی
۲۵ - حماسه ملی ایران
۲۶ - زیست‌شناسی (۲) بحث در نظریه لامارت
۲۷ - هندسه تحلیلی
۲۸ - اصول گداز و استخراج فلزات (جلد اول)
۲۹ - اصول گداز و استخراج فلزات (۲) دوم
۳۰ - اصول گداز و استخراج فلزات (۳) سوم
۳۱ - ریاضیات در شیمی
۳۲ - جنگل‌شناسی (جلد اول)
۳۳ - اصول آموزش و پرورش
۳۴ - فیزیولوژی گیاهی (جاول)</p> |
|---|--|

- ۳۵- خبر و آنالیز
نگارش دکتر محمدعلی مجتهدی
- ۳۶- گزارش سفر هند
« « غلامحسین صدیقی
- ۳۷- تحقیق انتقادی در عروض فارسی
« « پرویز ناتل خانلری
- ۳۸- تاریخ صنایع ایران - ظروف سفالین
تألیف دکتر مجتهدی بهرامی
- ۳۹- واژه نامه طبری
« « صادق کیا
- ۴۰- تاریخ صنایع اروپا در قرون وسطی
« « عیسی بهنام
- ۴۱- تاریخ اسلام
« « دکتر فیاض
- ۴۲- جانورشناسی عمومی
« « فاطمی
- ۴۳- Les Connexions Normales
« « هشتروندی
- ۴۴- کالبدشناسی توصیفی (۱) - استخوانشناسی
« « امیراعلم - دکتر حکیم
- دکتر کیهانی - دکتر نجم آبادی - دکتر نیک نفس - دکتر نائینی
- ۴۵- روانشناسی کودک
نگارش دکتر مهدی جلالی
- ۴۶- اصول شیمی پزشکی
« « آ. وارتانی
- ۴۷- ترجمه و شرح تبصرة الامه (جلد اول)
« « زین العابدین ذوالعجدين
- ۴۸- اکوستیک (صوت، ۱) ارتعاشات - سرعت
« « ضیاء الدین اسمعیل بیگی
- ۴۹- انگل شناسی
« « ناصر انصاری
- ۵۰- نظریه توابع متغیر مختلط
« « افضلی پور
- ۵۱- هندسه ترسیمی و هندسه رقومی
« « احمد بیرشک
- ۵۲- درس اللغة والادب (۱)
« « دکتر محمدی
- ۵۳- جانورشناسی سیستماتیک
« « آزر م
- ۵۴- پزشکی عملی
« « نجم آبادی
- ۵۵- روش تهیه مواد آلی
« « صفوی گلپایگانی
- ۵۶- مامائی
« « آهی
- ۵۷- فیزیولوژی گیاهی (جلد دوم)
« « زاهدی
- ۵۸- فلسفه آموزش و پرورش
« « دکتر فتح الله امیر هوشمند
- ۵۹- شیمی تجزیه
« « علی اکبر بریدن
- ۶۰- شیمی عمومی
« « مهندس سمیدی
- ۶۱- امیل
ترجمه مرحوم غلامحسین زیرک زاده
- ۶۲- اصول علم اقتصاد
تألیف دکتر محمود کیهانی
- ۶۳- مقاومت مصالح
« « مهندس گوهریان
- ۶۴- کشت گیاه حشره کش پیرتر
« « مهندس میردامادی
- ۶۵- آسیب شناسی
« « دکتر آرمین
- ۶۶- مکانیک فیزیک
تألیف دکتر کمال حنات
- ۶۷- کالبدشناسی توصیفی (۲) - معصل شناسی
« « امیراعلم - دکتر حکیم
- دکتر کیهانی - دکتر نجم آبادی - دکتر نیک نفس
- تألیف دکتر عطائی
- « «
- ۶۸- درمانشناسی (جلد اول)
« «
- ۶۹- درمانشناسی (۲ دوم)
« «
- ۷۰- گیاه شناسی - تشریح عمومی نباتات
« « مهندس حبیب الله ناغی
- ۷۱- شیمی آنالیتیک
« « دکتر گاکیک
- ۷۲- اقتصاد جلد اول
« « علی اصغر پورهایون
- ۷۳- دیوان سیدحسن غزنوی
بتمصحیح مدرس رضوی

- ۷۴- راهنمای دانشگاه
- ۷۵- اقتصاد اجتماعی
- ۷۶- تاریخ دیپلماسی عمومی (جلد دوم)
- ۷۷- زیبا شناسی
- ۷۸- تنوری سنتیک گازها
- ۷۹- کارآموزی داروسازی
- ۸۰- قوانین دامپزشکی
- ۸۱- جنگل شناسی جلد دوم
- ۸۲- استقلال آمریکا
- ۸۳- کنجکاو یهای علمی و ادبی
- ۸۴- ادوار فقه
- ۸۵- دینامیک گازها
- ۸۶- آئین دادرسی در اسلام
- ۸۷- ادبیات فرانسه
- ۸۸- از سر بن تا بونسکو - دو ماه در پاریس
- ۸۹- حقوق تطبیقی
- ۹۰- میکروپ شناسی (جلد اول)
- ۹۱- میز راه (جلد اول)
- ۹۲- (جلد دوم)
- ۹۳- کالبد شکافی (تشریح عملی دست و پا)
- ۹۴- ترجمه و شرح تبصره علامه (جلد دوم)
- ۹۵- کالبد شناسی توصیفی (۳) - عضله شناسی
- ۹۶- « « « (۴) - رگ شناسی
- ۹۷- بیماریهای گوش و حلق و بینی (جلد اول)
- ۹۸- هندسه تحلیلی
- ۹۹- جبر و آنالیز
- ۱۰۰- تفوق و برتری اسپانیا (۱۵۵۹-۱۶۶۰)
- ۱۰۱- کالبدشناسی توصیفی - استخوان شناسی اسب
- ۱۰۲- تاریخ عقاید سیاسی
- ۱۰۳- آزمایش و تصفیه آنها
- ۱۰۴- هشت مقاله تاریخی و ادبی
- ۱۰۵- فیه مافیه
- ۱۰۶- جغرافیای اقتصادی (جلد اول)
- ۱۰۷- الکتریسته و موارد استعمال آن
- ۱۰۸- مبادلات انرژی در گیاه
- ۱۰۹- تلخیص الیان عن مجازات القرآن
- ۱۱۰- دو رساله - وضع الفاظ و قاعده لاصرف
- ۱۱۱- شیمی آلی (جلد اول) تنوری و اصول کلی
- ۱۱۲- شیمی آلی «ارماتیک» (جلد اول)
- ۱۱۳- حکمت الهی عام و خاص
- ۱۱۴- امراض خلق و بینی و حنجره
- تألیف دکتر شهیدفر
- « « حسن ستوده تهرانی
- « « علینقی وزیر
- « « دکتر روشن
- تألیف دکتر جنیدی
- « « میمنندی نژاد
- « « مرحوم مهندس ساعی
- « « دکتر مجیر شیمانی
-
- « « محمود شهابی
- « « دکتر غفاری
- « « محمد سنگلجی
- « « دکتر سپهبدی
- « « علی اکبر سیاهی
- « « حسن افشار
- تألیف دکتر سهرابید کتر میراادی
- « « حسین گلز
- « « « «
- « « نعمت الله کیهانی
- « « زین العابدین ذوالمحدین
- « « دکتر امیراعلم - دکتر حکم
- دکتر کیهانی - دکتر نعم آبادی - دکتر نیک نفس
- « « « «
- تألیف دکتر جشیداعلم
- « « کامکار پاریسی
- « « « «
- « « « « بنانی
- تألیف دکتر میر بابائی
- « « محسن عزیزی
- نگارش « « محمد جواد جنیدی
- « « نصرالله فلسفی
- « « بدیع الزمان فروزانفر
- « « دکتر محسن عزیزی
- « « مهندس عبدالله ریاضی
- « « دکتر اسمعیل زاهدی
- « « سید محمد باقر سبزواری
- « « محمود شهابی
- « « دکتر عابدی
- « « « « شیخ
- « « مهدی قمشه
- « « دکتر علیم مروستی

- [illegible]

- ۱۵۵- شیمی آلی (ارگانیک) (۲)
۱۵۶- آسیب شناسی (کانگلیوت استر)
۱۵۷- تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی
۱۵۸- تفسیر حواجه عبدالله انصاری
۱۵۹- حشره شناسی
۱۶۰- نشانه شناسی (علم الامارات) (جلد اول)
۱۶۱- نشانه شناسی بیماریهای اعصاب
۱۶۲- آسیب شناسی عملی
۱۶۳- احتمالات و آمار
۱۶۴- الکتریسیتة صنعتی
۱۶۵- آئین دادرسی کیفری
۱۶۶- اقتصاد سال اول (چاپ دوم اصلاح شده)
۱۶۷- فیزیک (تأش)
۱۶۸- فهرست کتب اهدائی آقای مشکوة (جلد دوم)
۱۶۹- > > > > > (جلد سوم - قسمت اول) > محمد تقی دانش پژوه
۱۷۰- رساله بودو نمود
۱۷۱- زندگانی شاه عباس اول
۱۷۲- تاریخ بهقی (جلد سوم)
۱۷۳- فهرست نشریات ابوعلی سینا بزبان فرانسه
۱۷۴- تاریخ مصر (جلداول)
۱۷۵- آسیب شناسی آزرده گی سیستم ریکیولو آندوتلیال > دکتر آرمن
۱۷۶- نهضت ادبیات فرانسه دردوره رومانیک > مرحوم زیرک زاده
۱۷۷- فیزیولوژی (طب عمومی)
۱۷۸- خطوط لبه های جذبی (اشعه ایکس)
۱۷۹- تاریخ مصر (جلد دوم)
۱۸۰- سیر فرهنگ در ایران ومغرب زمین
۱۸۱- فهرست کتب اهدائی آقای مشکوة (جلد سوم - قسمت دوم) > محمد تقی دانش پژوه
۱۸۲- اصول فن کتابداری
۱۸۳- رادیو الکتریسته
۱۸۴- پوره
۱۸۵- چهار رساله
۱۸۶- آسیب شناسی (جلد دوم)
۱۸۷- یادداشت های مرحوم قزوینی
۱۸۸- استخوان شناسی مقایسه ای (جلد دوم)
۱۸۹- جغرافیای عمومی (جلداول)
۱۹۰- بیماریهای واگیر (جلداول)
۱۹۱- بتن فولادی (جلداول)
۱۹۲- حساب جامع وفاصل
۱۹۳- مبدا ومعاد
۱۹۴- تاریخ ادبیات روسی
۱۹۵- تاریخ تمدن ایران ساسانی (جلد دوم)
- > دکتر شیخ
> آرمن
> ذبیح الله صفا
بتصحیح علی اصغر حکمت
تألیف جلال افشار
> دکتر محمد حسین مبیندی نژاد
> صادق صبا
> حسین رحمتیان
> مهدوی اردبیلی
تألیف دکتر محمد مظفری زنگنه
> محمد علی هدایتی
> علی اصغر پورهمایون
> روشن
> علینقی منزوی
۱۶۹- > > > > > محمد تقی دانش پژوه
> محمودشاهی
> نصرالله فلسفی
بتصحیح سعید نفیسی
> > >
تألیف احمد بهمنش
> دکتر آرمن
> مرحوم زیرک زاده
نگارش دکتر مصباح
> > زندگی
> احمد بهمنش
> دکتر صدیق اعلم
> محمد تقی دانش پژوه
> دکتر محسن صبا
> > رحیمی
> > محمود سیاسی
> محمد سنگلجی
> دکتر آرمن
مراهم آورده آقای ایرج افشار
تألیف دکتر میربابایی
> > مستوفی
> > غلامعلی بینش ور
> مهندس خلیلی
نگارش دکتر مجتهدی
ترجمه آقای محمودشاهی
تألیف > سعید نفیسی
> > > >

- ۱۹۶- درمان تراخم با الکتروکوآگولاسیون
- ۱۹۸- شیمی وفیزیك (جلد اول)
- ۱۹۸- فیزیولوژی عمومی
- ۱۹۹- داروسازی جالبینوسی
- ۲۰۰- علم العلامات نشانه شناسی (جلد دوم)
- ۲۰۱- استخوان شناسی (جلد اول)
- ۲۰۲- پیوره (جلد دوم)
- ۲۰۳- علم النفس این سینا و تطبیق آن با روانشناسی جدید
- ۲۰۴- قواعد فقه
- ۲۰۵- تاریخ سیاسی و دیپلوماسی ایران
- ۲۰۶- فهرست مصنفات ابن سینا
- ۲۰۷- مخارج الحروف
- ۲۰۸- عیون الحکمه
- ۲۰۹- شیمی بیولوژی
- ۲۱۰- میکروبشناسی (جلد دوم)
- ۲۱۱- حشرات زیان آور ایران
- ۲۱۲- هواشناسی
- ۲۱۳- حقوق مدنی
- ۲۱۴- ماحذ قصص و تمثیلات مثنوی
- ۲۱۵- مکانیک استدلالی
- ۲۱۶- ترمودینامیک (جلد دوم)
- ۲۱۸- گروه بندی و انتقال خون
- ۲۱۸- فیزیك ، ترمودینامیک (جلد اول)
- ۲۱۹- روان پزشکی (جلد سوم)
- ۲۲۰- بیماریهای درونی (جلد اول)
- ۲۲۱- حالات عصبانی یا نورز
- ۲۲۲- کالبدشناسی توصیفی (۷)
- (دستگاه گوارش)
- ۲۲۳- علم الاجتماع
- ۲۲۴- الهیات
- ۲۲۵- هیدرولیک عمومی
- ۲۲۶- شیمی عمومی معدنی فلزات (جلد اول)
- ۲۲۷- آسیب شناسی آزردهای سوزنال « غده فوق کلیوی »
- ۲۲۸- اصول الصرف
- ۲۲۹- سازمان فرهنگی ایران
- ۲۳۰- فیزیك، ترمودینامیک (جلد دوم)
- ۲۳۱- راهنمای دانشگاه
- ۲۳۲- مجموعه اصطلاحات علمی
- ۲۳۳- بهداشت غذایی (بهداشت نسل)
- » دکتروپرفسور شمس
- » » توسلی
- » » شیبانی
- » » مقدم
- » » مینندی نژاد
- » » نعمت اله کیهانی
- » » محمود سیاسی
- » » علی اکبر سیاسی
- » » آقای محمودشاهی
- » » دکتر علی اکبرینا
- » مهدوی
- تصحیح و ترجمه دکتر پرویز نائل خانلری
- از ابن سینا - چاپ عکسی
- تألیف دکتر مافی
- » آقایان دکتر سهراب -
- دکتر میردامادی
- » مهندس عباس دواچی
- » دکتر محمد منجمی
- » » سید حسن امامی
- نگارش آقای هروزافر
- » پرفسور فاطمی
- » مهندس نازرگان
- » دکتر یحیی پویا
- » » روشن
- » » میرسپاسی
- » » مینندی نژاد
- ترجمه » چهارازی
- تألیف دکتر امیراعلم - دکتر حکیم
- دکتر کیهانی - دکتر نجم آبادی - دکتر نیک نفس
- تألیف دکتر مهدوی
- » فاضل تونی
- » مهندس ریاضی
- تألیف دکتر فضل الله شیروانی
- » » آرمین
- » » علی اکبرشاهی
- تألیف دکتر علی کنی
- نگارش دکتر روشن
-
-
- نگارش دکتر فضل الله صدیق

- ۲۳۴- جغرافیای کشاورزی ایران
- ۲۳۵- ترجمه‌النهايه باتصحيح ومقدمه (۱)
- ۲۳۶- احتمالات و آمار ریاضی (۲)
- ۲۳۷- اصول تشریح چوب
- ۲۳۸- خون‌شناسی عملي (جلداول)
- ۲۳۹- تاریخ ملل قدیم آسیای غربی
- ۲۴۰- شیمی تجزیه
- ۲۴۱- دانشگاهها و مدارس عالی امریکا
- ۲۴۲- پانزده گفتار
- ۲۴۳- بیماریهای خون (جلد دوم)
- ۲۴۴- اقتصاد کشاورزی
- ۲۴۵- علم‌العلامات (جلد سوم)
- ۲۴۶- بتن آرمه (۲)
- ۲۴۷- هندسهٔ دیفرانسیل
- ۲۴۸- فیزیولوژی گل ورده بندی تک‌په‌ایها
- ۲۴۹- تاریخ زندگی
- ۲۵۰- ترجمه‌النهايه باتصحيح ومقدمه (۲)
- ۲۵۱- حقوق مدنی (۲)
- ۲۵۲- دفتر دانش و ادب (جزء دوم)
- ۲۵۳- یادداشت‌های فزونی (جلد دوم ب، ت، ث، ج)
- ۲۵۴- تفوق و برتری اسپانیا
- ۲۵۵- تیره‌شناسی (جلد اول)
- ۲۵۶- کالبدشناسی توصیفی (۸)
دستگاه ادرار و تناسل - پردهٔ صفاف
- ۲۵۷- حل مسائل هندسه تحلیلی
- ۲۵۸- کالبدشناسی توصیفی (حیوانات اهلی مفصل‌شناسی مقایسه‌ای)
- ۲۵۹- اصول ساختمان و محاسبه ماشینهای برق
- ۲۶۰- بیماریهای خون و لنف (بررسی بالینی و آسیب‌شناسی)
- ۲۶۱- سرطان‌شناسی (جلد اول)
- ۲۶۲- شکسته‌بندی (جلد سوم)
- ۲۶۳- بیماریهای واگیر (جلد دوم)
- ۲۶۴- انگل‌شناسی (بندباویان)
- ۲۶۵- بیماریهای درونی (جلد دوم)
- ۲۶۶- دامپرووری عمومی (جلداول)
- ۲۶۷- فیزیولوژی (جلد دوم)
- ۲۶۸- شعر فارسی (در عهدشاهرخ)
- ۲۶۹- فن‌انگشت‌نگاری (جلداول و دوم)
- ۲۷۰- منطق التلویحات
- ۲۷۱- حقوق جنائی
- ۲۷۲- سمیولوژی اعصاب
- دکتر تقی بهرامی
- آقای سید محمد سبزواری
- دکتر مهدی اردبیلی
- مهندس رضا حجازی
- دکتر رحمتیان دکتر شمس
- بهنش
- شروانی
- رضیاءالدین اسمعیل بیگی
- آقای مجتبی مینوی
- دکتر یحیی یوبا
- نگارش دکتر احمد هومن
- میمندی نژاد
- آقای مهندس خلیلی
- دکتر بهروز
- تألیف دکتر زاهدی
- هادی هدایتی
- آقای سبزواری
- دکتر امامی
-
- ایرج افشار
- دکتر خانبا با بیانی
- احمد بارسا
- تألیف دکتر امیر اعلم - دکتر حکیم - دکتر کیهانی
دکتر نجم آبادی - دکتر یک نفس
- نگارش دکتر علینقی وحدتی
- میر بابائی
- مهندس احمد رضوی
- دکتر رحمتیان
- آرمین
- امیر کیا
- بینش‌ور
- عزیز رفیعی
- میمندی نژاد
- بهرامی
- علی کاتوزیان
- یارشاطر
- نگارش ناصر قلی وادسر
- دکتر فیاض
- تألیف آقای دکتر عبدالحسین علی‌آبادی
- چهارزی

- ۲۷۳- کالبد شناسی توصیفی (۹)
(دستگاه تولید صوت و تنفس)
- ۲۷۴- اصول آمار و کلیات آمار اقتصادی
- ۲۷۵- گزارش کنفرانس انجمن ژنو
- ۲۷۶- امکان آلوده کردن آبهای مشروب
- ۲۷۷- مدخل منطق صورت
- ۲۷۸- ویروسها
- ۲۷۹- تالیفاتها (آلکها)
- ۲۸۰- گیاه شناسی سیستماتیک
- ۲۸۱- تیره شناسی (جلد دوم)
- ۲۸۲- احوال و آثار خواجه نصیر الدین طوسی
- ۲۸۳- احادیث منتهوی
- ۲۸۴- قواعد النحو
- ۲۸۵- آزمایشهای فیزیک
- ۲۸۶- پندنامه اهواری یا آئین پزشکی
- ۲۸۷- بیماریهای خون (جلد سوم)
- ۲۸۸- جنین شناسی (دویان شناسی) جلد اول
- ۲۸۹- مکانیک فیزیک (اندازه گیری مکانیک نقطه مادی و فرضیه سبی) (چاپ دوم)
- ۲۹۰- بیماریهای جراحی قفسه سینه (ریه، مری، قفسه سینه) > > > محمد تقی قوامیان
- ۲۹۱- اکوستیک (صوت) چاپ دوم > > ضیاء الدین اسماعیل بیگی
- ۲۹۲- چهار مقاله > > > بتصحیح محمد معین
- ۲۹۳- داریوش یکم (پادشاه پارسها) > > > نگارش منشی زاده
- ۲۹۴- کالبدشکافی تشریح عملی سرگردن-سلسله اعصاب مرکزی > > > نعمت الله گیہانی
- ۲۹۵- درس اللغة والادب (۱) چاپ دوم > > > محمد محمدی
- ۲۹۶- سه گفتار خواجه طوسی > > > بکوشش محمد تقی دانش پژوه
- ۲۹۷- Sur les espaces de Riemann > > > نگارش دکتر هشتروندی
- ۲۹۸- فصول خواجه طوسی > > > بکوشش محمد تقی دانش پژوه
- ۲۹۹- فهرست کتب اهدائی آقای مشکوة (جلد سوم) بخش سوم > > > نگارش دکتر امشاهی
- ۳۰۰- الرسالة المعینة > > > > > >
- ۳۰۱- آغاز و انجام > > > > > > ابرج افشار
- ۳۰۲- رساله امامت خواجه طوسی > > > > > > بکوشش محمد تقی دانش پژوه
- ۳۰۳- فهرست کتب اهدائی آقای مشکوة (جلد سوم) بخش چهارم > > > > > >
- ۳۰۴- حل مشکلات معینه خواجه نصیر > > > > > >
- ۳۰۵- مقدمه قدیم اخلاق ناصری > > > > > > جلال الدین همایی
- ۳۰۶- بیوگرافی خواجه نصیر الدین طوسی (بزبان فرانسه) > > > > > > نگارش دکتر امشاهی
- ۳۰۷- رساله بیست باب در معرفت اسطرلاب > > > > > > مدرس رضوی
- ۳۰۸- مجموعه رسائل خواجه نصیر الدین > > > > > >
- تألیف دکتر امیر اعلی - دکتر حکیم دکنر گیہانی
دکتر نجم آبادی - دکتر نیک نفس
نگارش دکتر معین صبا
> > > جناب دکتر بازرگان
نگارش دکتر حسن سهراب - دکتر میندی نژاد
نگارش دکتر غلامحسین مصاحب
> > > فرج الله شفا
> > > عزت الله خبیری
> > > محمد درویش
> > > پارسا
> > > مدرس رضوی
> > > آقای فروزانفر
> > > قاسم تویرکانی
> > > دکتر محمد باقر محمدریان
> > > محمود نجم آبادی
> > > نگارش دکتر یحیی پویا
> > > احمد شفاپی
تألیف دکتر کمال الدین جناب

« معتمد مدرسی (زنجانی)
« دکتر روش

۳۰۹ - سرگذشت و عقائد فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی
۳۱۰ - فیزیک (بدیده‌های فیزیکی در دماهای بسیار خفیف)
کتاب هفتم

سکوش اکبر دانا سرشت
تألیف دکتر هادی

۳۱۱ - رساله جبر و مقابله خواجه نصیر طوسی

۳۱۲ - آلرژی - بیماریهای ناشی از آن

۳۱۳ - راهنمای دانشگاه (بفراسه) دوم چاپ

۳۱۴ - احوال و آثار محمد بن جریری طبری

۳۱۵ - مکانیک سینماتیک

۳۱۶ - مقدمه روانشناسی (نست اول)

۳۱۷ - دامپوری (جلد دوم)

۳۱۸ - تمرینات و تجربیات (شیمی آلی)

۳۱۹ - جغرافیای اقتصادی (جلد دوم)

۳۲۰ - پاتولوژی مقایسه‌ای (بیماریهای مشترک انسان و دام)

۳۲۱ - اصول نظریه ریاضی احتمال

۳۲۲ - رده‌بندی دوله‌ای ها و بازداشتگان

۳۲۳ - قوانین مالی و محاسبات عمومی و مطالعه بودجه

از ابتدای مشروطیت تا حال

۳۲۴ - کالبدشناسی انسانی (۱) سر و گردن

(توصیفی - موضعی - طرز تشریح)

۳۲۵ - ایمنی‌شناسی (جلد اول)

۳۲۶ - حکمت الهی عام و خاص (تجدید چاپ)

۳۲۷ - اصول بیماری‌های ارثی انسان (۱)

۳۲۸ - اصول استخراج معادن

۳۲۹ - مقررات دانشگاه (۱) مقررات استخدامی و مالی

۳۳۰ - شلیمر

۳۳۱ - تجزیه ادرار

۳۳۲ - جراحی فك و صورت

۳۳۳ - فلسفه آموزش و پرورش

۳۳۴ - اکوستیک (۲) صوت

۳۳۵ - الکتريسته صنعتی (جلد اول چاپ دوم)

۳۳۶ - سالنامه دانشگاه

۳۳۷ - فیزیک جلد هفتم - کارهای آزمایشگاه و مسائل ترمودینامیک « دکتر روشن

۳۳۸ - تاریخ اسلام (چاپ دوم) « فیاض

۳۳۹ - هندسه تحلیلی (چاپ دوم) « وحدتی

۳۴۰ - آداب اللغة العربية و تاریخها (۱) « معتمد معتمدی

۳۴۱ - حل مسائل ریاضیات عمومی تألیف دکتر کامکاربارسی

۳۴۲ - جوامع الحکایات « محمد معین

۳۴۳ - شیم تحلیلی « مهندس قاسمی

- ۳۴۴ - ارادة معطوف بقدرت (اثر نیچه)
 ۳۴۵ - دفتر دانش و ادب (جلد سوم)
 ۳۴۶ - حقوق مدنی (جلداول تجدید چاپ)
 ۳۴۷ - نمایشنامه لوسید
 ۳۴۸ - آب شناس هیدرولوژی
 ۳۴۹ - روش شیمی تجزیه (۱)
 ۳۵۰ - هندسه ترسیمی
 ۳۵۱ - اصول الصرف
 ۳۵۲ - استخراج نفت (جلد اول)
 ۳۵۳ - سخنرانیهای پروفیسور رنه ونسان
 ۳۵۴ - کورش کیبر
 ۳۵۵ - فرهنگ غفاری فارسی فرانسه (جلد اول)
 ۳۵۶ - اقتصاد اجتماعی
 ۳۵۷ - بیولوژی (روانت) (تجدید چاپ)
 ۳۵۸ - بیماریهای مغزو روان (۳)
 ۳۵۹ - آئین دادرسی در اسلام (تجدید چاپ)
 ۳۶۰ - تقریرات اصول
 ۳۶۱ - گالبد شکافی توصیفی (جلد ۴ - عضله شناسی اسب) تألیف دکتر میربابائی
 ۳۶۲ - الرسالة الکمالیه فی الحقایق الالهیه
 ۳۶۳ - بی حسی های ناحیه ای دردندان پزشکی
 ۳۶۴ - چشم و بیماریهای آن
 ۳۶۵ - هندسه تحلیلی
 ۳۶۶ - شیمی آلی ترکیبات حلقوی (چاپ دوم)
 ۳۶۷ - پزشکی عملی
 ۳۶۸ - اصول آموزش و پرورش (چاپ سوم)
 ۳۶۹ - بر تو اسلام
 ۳۷۰ - جراحی عملی دهان و دندان (حلد اول)
 ۳۷۱ - درد شناسی دندان (۱)
 ۳۷۲ - مجموعه اصطلاحات علمی (قسمت دوم)
 ۳۷۳ - تیره شناسی (جلد سوم)
 ۳۷۴ - المعجم
 ۳۷۵ - جواهر الآثار (ترجمة مثنوی)
 ۳۷۶ - تاریخ دیپلوماسی عمومی
 ۳۷۷ - Textes Français
 ۳۷۸ - شیمی فیزیک (جلد دوم)
 ۳۷۹ - زیباشناسی
 ۳۸۰ - بیماریهای مشترک انسان و دام
 ۳۸۱ - فرزانه نوروآن
 ۳۸۲ - بهبودنسل بشر
- ترجمه دکتر هوشیار
 مقاله دکتر مهدوی
 تألیف دکتر امامی
 ترجمه دکتر سپیدی
 تألیف دکتر جنیدی
 « « «
 « جمال عصار
 « علی اکبر شاهایی
 « دکتر جلال الدین توانا
 ترجمه دکتر سیاسی-دکتر سیمجور
 تألیف دکتر هادی هدایتی
 مهندس امیرجلال الدین غفاری
 دکتر سید شمس الدین جزایری
 « خیری
 « حسین رضاعی
 آقای محمد سنگلجی
 « محمود شباهي
 تألیف دکتر میربابائی (اسب شناسی عضو ۴ -)
 « سبزوارى
 « دکتر محمود مستوفی
 تألیف دکتر باستان
 « « «
 « مصطفی کامکاربارسى
 « ابوالحسن شیخ
 « ابوالقاسم نجم آبادی
 « « «
 « هوشیار
 بقلم عباس خلیل
 تألیف دکتر کاظم سیمجور
 « « «
 « « «
 « احمد پارسا
 بتصحيح مدرس رضوى
 بقلم عبدالعزیز صاحب الجواهر
 تألیف دکتر محسن عزیزی
 « بانو نفیسی
 « دکتر علی اکبر توسلی
 « آقای علینقی وزیری
 « دکتر هیمنندی نژاد
 « « «
 « بعیر
 « « «
 « محمد علی مولوی

۳۸۳ - یادداشت‌های قزوینی (۳)

- ۳۸۴ - سؤیوش آشتیان
 ۳۸۵ - کالبد شکافی (تشریح علی قفسه سینه و قلب رربه) نگارش دکتر نعمت‌الله کیهانی
 ۳۸۶ - ایران بعد از اسلام
 ۳۸۷ - تاریخ مصر قدیم (جلد اول چاپ دوم)
 ۳۸۸ - آرگلو نیاتها (۱) سرخس‌ها
 ۳۸۹ - شیمی صنعتی (جلد اول)
 ۳۹۰ - فیزیک عمومی الکتریسته (جلد اول)
 ۳۹۱ - مبادی علم هوا شناسی
 ۳۹۲ - منطق و روش شناسی
 ۳۹۳ - الکترونیک (جلد اول)
 ۳۹۴ - فرهنگ غفاری (جلد دوم)
 ۳۹۵ - حکمت الهی عام و خاص (جلد دوم)
 ۳۹۶ - گنج جواهر دانش (۴)
 ۳۹۷ - فن کالبد گشائی و آسیب شناسی
 ۳۹۸ - فرهنگ غفاری (جلد سوم)
 ۳۹۹ - مزدا پرستی در ایران قدیم
 ۴۰۰ - اصول روشهای ریاضی آمار
 ۴۰۱ - تاریخ مصر قدیم (جلد دوم)
 ۴۰۲ - عددمن بلغاء ایران فی اللغة
 ۴۰۳ - علم اخلاق (نظری و عملی)
 ۴۰۴ - ادوار فقه (جلد دوم)
 ۴۰۵ - جراحی عملی دهان و دندان (جلد دوم)
 ۴۰۶ - فیزیولوژی بالینی
 ۴۰۷ - سهم الارث
 ۴۰۸ - جبر آنالیز
 ۴۰۹ - هوا شناسی (جلد اول)
 ۴۱۰ - بیماریهای درونی (جلد سوم)
 ۴۱۱ - مبانی فلسفه
 ۴۱۲ - فرهنگ غفاری (جلد چهارم)
 ۴۱۳ - هندسه تحلیلی (چاپ دوم)
 ۴۱۴ - کالبد شناسی (عضله شناسی مقایسه‌ای) (جلد پنجم)
 ۴۱۵ - سالنامه دانشگاه ۱۳۳۵-۱۳۳۶
 ۴۱۶ - یادنامه خواجه نصیر طوسی
 ۴۱۷ - تئوریهای اساسی ژنتیک
 ۴۱۸ - فولاد و عملیات حرارتی آن
 ۴۱۹ - تأسیسات آبی
 ۴۲۰ - بیماریهای اعصاب (جلد نخست)
 ۴۲۱ - مکانیک عمومی (جلد دوم)
- ایرج افشار
 تألیف دکتر صادق کیا
 « عباس خلیلی
 « دکتر احمد بهمنش
 « « خبیری
 « « رادفر
 « « روشن
 « « احمد سعادت
 « « علی اکبر سیاسی
 « « رحیمی قاجار
 « مهندس جلال‌الدین غفاری
 « محیی‌الدین مهدی الهی قمشه‌ای
 « حسن آل طه
 « دکتر معتمدکار
 « مهندس جلال‌الدین غفاری
 « دکتر ذبیح‌الله صفا
 « « افضل‌ی پور
 « « دکتر احمد بهمنش
 « قاسم تویر گانی
 « دکتر علی اکبر سیاسی
 « آقای محمود شهابی
 نگارش دکتر کاظم سیمجور
 « « گیتی
 « نصر اصفهانی
 « دکتر محمد علی مجتهدی
 « « محمد منجمی
 « « مبیندی نژاد
 « « علی اکبر سیاسی
 « مهندس امیر جلال‌الدین غفاری
 « دکتر احمد سادات عقیلی
 « « میر بابائی
 -
 نگارش دکتر صفا
 « « آزر
 « مهندس هوشنگ خسروی‌ار
 « مهندس عبدالله ریاضی
 نگارش دکتر صادق صبا
 « « دکتر مرتضی ریاضی

- ۴۲۲ - صنایع شیمی معدنی (جلد اول)
- ۴۲۳ - مکانیک استدلالی
- ۴۲۴ - تاریخ فرهنگ ایران
- ۴۲۵ - شرح تبصره آیه الله علامه حلی (جلد دوم)
- ۴۲۶ - حکیم ازرقی هروی
- ۴۲۷ - علوم عقلی
- ۴۲۸ - شیمی آنالیتیک
- ۴۲۹ - فیزیک الکتریسته (جلد دوم)
- ۴۳۰ - کلیات شمس تبریزی
- ۴۳۱ - کافی شناسی (تحقیق درباره بعضی از کانه‌های جزیره هرمز) نگارش دکتر عبدالکریم قریب
- ۴۳۲ - فرهنگ غفاری فارسی بفرانسه (جلد پنجم)
- ۴۳۳ - ریاضیات در شیمی (جلد دوم)
- ۴۳۴ - تحقیق در فهم بشر
- ۴۳۵ - السعادة والاسعار
- ۴۳۶ - تاریخ فرهنگ اروپا
- ۴۳۷ - نقش برداری (جلد دوم)
- ۴۳۸ - بیماریهای گیاه (تجدید چاپ)
- ۴۳۹ - حقوق مدنی (جلد سوم)
- ۴۴۰ - سخنرانیهای آقای انیس المقدسی (استاد دانشگاه آمریکائی بیروت)
- ۴۴۱ - دردشناسی دندان (جلد دوم)
- ۴۴۲ - حقوق اساسی فرانسه
- ۴۴۳ - حقوق عمومی واداری
- ۴۴۴ - پاتولوژی مقایسه‌ای (جلد سوم)
- ۴۴۵ - شیمی عمومی معدنی فلزات
- ۴۴۶ - فسیل شناسی
- ۴۴۷ - فرهنگ غفاری فارسی بفرانسه (جلد ششم)
- ۴۴۸ - تحقیق در تاریخ قندسازی ایران
- ۴۴۹ - مشخصات جغرافیای طبیعی ایران
- ۴۵۰ - جراحی فك و صورت (جلد دوم)
- ۴۵۱ - تاریخ هرودت
- ۴۵۲ - تاریخ دیپلماسی عمومی (چاپ دوم)
- ۴۵۳ - سازمان فرهنگی ایران (تجدید چاپ)
- ۴۵۴ - مسائل گوناگون پزشکی
- ۴۵۵ - فیزیک الکتریسته (جلد سوم)
- ۴۵۶ - جامعه شناسی یا علم الاجتماع
- ۴۵۷ - اورمی
- ۴۵۸ - بهداشت عمومی (پیش گیری بیماریهای واگیر)
- ۴۵۹ - تاریخ عقاید اقتصادی (چاپ دوم)
- ۴۶۰ - تبصره و دورساله دیگر در منطق
- ۴۶۱ - مسائل گوناگون پزشکی (جلد سوم)
- مهندس مرتضی قاسمی
- پرفسور تقی فاطمی
- دکتر عیسی صدیق
- رین العابدین ذوالمجدین
- بتصحیح مرحوم علی عبدالرسولی
- نگارش دکتر ذبیح الله صفا
- دکتر گاکیک
- روشن
- باتصحیحات و حواشی آقای فروزانفر
- نگارش دکتر عبدالکریم قریب
- امیر جلال الدین غفاری
- دکتر هورفر
- ترجمه دکتر رضازاده شفق
- بتصحیح مجتبی مینوی
- نگارش دکتر عیسی صدیق
- مهندس حسن شمس
- دکتر خبری
- دکتر سید حسن امامی
- نگارش دکتر محمود سیاسی
- قاسم داده
- شیدفر
- میمندی نواد
- شیروانی
- فرشاد
- نگارش امیر جلال الدین غفاری
- مهندس ابرهیم ریاحی
- دکتر حسین گل گلاب
- حسین مهدوی
- هادی هدایتی
- حسن ستوده تهرانی
- علی کنی
- محمّد علی مولوی
- روشن
- یحیی مهدوی
- رفت
- نگارش دکتر اعتمادیان
- مرحوم دکتر حسن شهید نورائی
- بکوشش دانش پژوه
- نگارش دکتر مولوی

- ۴۶۲ - کلیات شمس تبریزی (جزء دوم)
 ۴۶۳ - ارتداسی (جلد اول)
 ۴۶۴ - یادداشتهای قزوینی (جلد اول)
 ۴۶۵ - فهرست پیشنهادی اسامی پرندگان ایران
 ۴۶۶ - تاریخ دیپلوماسی جلد اول
 ۴۶۷ - مینوادر - یا باب الجنه
 ۴۶۸ - فلسفه عالی یا حکمت صدر المتألهین
 ۴۶۹ - کالبد شناسی انسانی (تنه)
 ۴۷۰ - شیمی آلی
 ۴۷۱ - بابا افضل کاشی (جلد دوم)
 ۴۷۲ - تجزیه سنگهای معدنی
 ۴۷۳ - اکوستیک
 ۴۷۴ - تاریخ دیپلوماسی عمومی (جلد دوم)
 ۴۷۵ - راهنمای زبان اردو (جلد اول)
 ۴۷۶ - تشخیص جراحی های فوری شکم
 ۴۷۷ - اصول آمار و کلیات آمار اقتصادی (تجدید چاپ)
 ۴۷۸ - جواهر الآثار در ترجمه مثنوی (جلد دوم)
 ۴۷۹ - لغات واصطلاحات مثنوی (جلد اول)
 ۴۸۰ - تاریخ دامپزشکی (جلد اول)
 ۴۸۱ - نشانه شناسی بیماریهای اعصاب
 ۴۸۲ - حساب عددی ترسیمی
 ۴۸۳ - شرح تبصره آیت الله علامه حلی جلد دوم (چاپ دوم)
 ۴۸۴ - ترمودینامیک جلد اول (چاپ دوم)
 ۴۸۵ - کتابشناسی فهرستهای نسخه های خطی فارسی
 ۴۸۶ - واژه نامه فارسی (بخش ۴ معیار جمالی)
 ۴۸۷ - دیوان قصائد - هزار غزل - مقطعات
 ۴۸۸ - مکانیک عمومی (جلد اول)
 ۴۸۹ - میکروب شناسی و زینبهار شناسی عمومی
 ۴۹۰ - حقوق جنائی (۱) (تجدید چاپ)
 ۴۹۱ - داروهای جالینوسی (۴) (تجدید چاپ)
 ۴۹۲ - روش تدریس زبان انگلیسی در دبیرستان (تجدید چاپ)
 ۴۹۳ - اندام شناسی اسب
 ۴۹۴ - شیمی آلی (جلد اول)
 ۴۹۵ - بیماریهای دندان
 ۴۹۶ - راهنمای مذهب شافعی (جلد اول)
 ۴۹۷ - مفرد و جمع و معرفه و نکره
 ۴۹۸ - بافت شناسی
 تصحیح فروزانفر
 نگارش دکتر ریاض
 نگارش ایرج افشار
 * سایمون جرویس رید
 نگارش دکتر مینا
 * محمد علی گلریز
 ترجمه جواد مصلح
 نگارش پرفسور حکیم
 * دکتر شیخ
 * * مهدوی
 * * مهندس محمد رضا جالی
 * دکتر اسمعیل بیگی
 * * محسن عزیزی
 * * سید باحیدر شهریار
 * * امان الله وزیرزاده
 * * محسن صبا
 * * جواهر کلام
 * * گوهرین
 * * میبندی نژاد
 * * صادق صبا
 * * مهندس ریاضی
 * * زین العابدین ذوالمجدین
 * دکتر روشن
 * ایرج افشار
 * دکتر صادق کیا
 * تقی دانش
 * دکتر مجتبی ریاضی
 * دکتر کاوه - دکتر احد شیمی
 * * غلامحسین علی آبادی
 * * صادق مقدم
 * * بازار گادی
 * * محمود یزدی زاده
 * * نادر شرقی
 * * محمود سیاسی
 * حاج سید محمد شیخ الاسلام
 * * دکتر محمد معین
 * * ناصرالدین بامشاد
 * (علوی)

نگارش آقای مهندس ریاضی

دکتر محمود نجم آبادی

دکتر نظری

دکتر حسین زادمرد

دکتر احمد وریری

دکتر احمد پاوسا

دکتر برین

-

دکتر امیرجلال الدین غفاری

دکتر

دکتر اسمعیل زاهدی

۴۹۹ - هیدرلیک (تجدید چاپ)

۵۰۰ - مؤلفات و مصنفات رازی

۵۰۱ - روشهای نوین سرم شناسی

۵۰۲ - شیمی آنالیتیک

۵۰۳ - مکانیک سیالات

۵۰۴ - فلورایران (جلد هفتم)

۵۰۵ - شیمی مختصر آلی

۵۰۶ - راهنمای دانشگاه (انگلیسی)

۵۰۷ - فرهنگ غفاری (جلد هفتم)

۵۰۸ - د (جلد هشتم)

۵۰۹ - نام علمی گیاهان - واژه نامه گیاهی

به انگلیسی - فرانسه - آلمانی - عربی - فارسی

۵۱۰ - بیوشیمی

۵۱۱ - سرطان شناسی (جلد دوم)

۵۱۲ - مکانیک صنعتی (مقاومت مصالح)

۵۱۳ - فرهنگنامه های عربی بفارسی

۵۱۴ - وزن شعر فارسی

۵۱۵ - سرزمین هند

۵۱۶ - مقدمه روان شناسی (تجدید چاپ با اصلاحات)

۵۱۷ - یادداشتهای قزوینی (جلد چهارم)

۵۱۸ - پزشکی قانونی

۵۱۹ - کلیات صنعت فندسازی

۵۲۰ - وزارت درعهدسلاطین بزرگ سلجوقی

۵۲۱ - راهنمای سانسکریت

۵۲۲ - اصول بایگانی

۵۲۳ - تاریخ تمدن (جلد اول)

۵۲۴ - درس اللغة والادب (جلد دوم)

۵۲۵ - علم اقتصاد

۵۲۶ - زراعت (جلد اول)

۵۲۷ - ژاپن (مسابقات آسیائی توکیو)

۵۲۸ - آثارالوزراء

۵۲۹ - تاریخ عمومی هنرهای مصور

۵۳۰ - چینه شناسی

۵۳۱ - شیمی صنعتی (جلد دوم)

۵۳۲ - بررسی مقاطع بافت شناسی

۵۳۳ - فهرست کتب اهدائی آقای مشکوة (جلد سوم)

۵۳۴ - فیزیک الکترسته

۵۳۵ - روضات الجنات

۵۳۶ - نسائم الاسحارمن لطائف الاخبار

دکتر گاکیک

دکتر کمال آرمین

مهندس محمدی

علینقی منزوی

دکتر پرویز نائل خانلری

علی اصغر حکمت

دکتر مهدی جلالی

ایرج افشار

آقای دکتر یاسی

مهندس ابراهیم رباحی

مرحوم عباس اقبال

آقای پرفسور ایدوشیکهر

دکتر محسن صبا

دکتر نظام الدین مجیر شیبانی

دکتر محمد محمدی

علی اصغر مهدوی

مهندس منصور عطائی

دکتر کنی

تصحیح آقای میرجلال الدین محدث

تألیف دکتر علینقی وزیر

دکتر فرشاد

مهندس قاسمی

دکتر شفائی

محمدتقی دانش پژوه

دکتر محمد منجمی

سید کاظم امام

میرجلال الدین محدث

بسی واهتمام : یحیی مهدوی ومهدی بیانی

ترجمه آقای دکتر هدایتی
» » » » »

بسی واهتمام : علی اصغر حکمت

تصحیح آقای بدیع الزمان فروزانفر

تألیف آقای دکتر روشن

تصحیح » محمد بجی زنجانی

تألیف : آقای دکتر جنیدی

تألیف : آقای دکتر گوهرین

برجه : میهن دخت صبا

تألیف : آقای دکتر محمد حسین ادیب

» » محمد سنگلجی

نگارش آقای دکتر سید حسن امامی

» » » اسدالله آل بویه

» » مهندس ابراهیم ریاحی

» آقای دکتر محمد معین

با مقاله وتصحیح مدرس رضوی

تألیف : دکتر وارثانی

۵۳۷ - ترجمه و فقه های قرآن نیمه اول

۵۳۸ - » » » نیمه دوم

۵۳۹ - تاریخ هرودت (جلد دوم)

۵۴۰ - کشف الاسرار

۵۴۱ - کلیات دیوان شمس تبریزی

۵۴۲ - فیزیک همومی (ماده و انرژی (جلد اول)

۵۴۳ - انوار الملکوت فی شرح الیاقوت

۵۴۴ - آزمایش آنها

۵۴۵ - فرهنگ لغات واصطلاحات مثنوی

۵۴۶ - اصول روزنامه نگاری

۵۴۷ - خون و توارث

۵۴۸ - قضا در اسلام

۵۴۹ - آمار بیمارستانهای دانشکده پزشکی

۵۵۰ - حقوق مدنی (جلد چهارم)

۵۵۱ - هندسه عالی (چاپ دوم)

۵۵۲ - قندسازی از چغندر (جلد اول)

۵۵۳ - مزدینا و ادب پارسی

۵۵۴ - المعجم

۵۵۵ - شیمی حیاتی پزشکی



Publications de l'Université
de Tehran
No 557

M. KHANSARI

Chargé de Cours à la Faculté des lettres de Téhéran

Logique Formelle

Tome I

Tehran, Imp.

1959